Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Mars 1934

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Le chemin de la contemplation (1)

II. — La pureté de cœur

Par ce que nous avons dit précédemment, on comprend que nous ne parlons pas du cœur organe de nos affections de sensibilité, mais de notre vouloir foncier, principe et centre de toute notre activité volontaire, et dans lequel la vertu de charité est la mesure de ce que notre élan vital a d'énergie proprement surnaturelle et divine.

Que demande cette pureté de cœur? C'est ici que devrait venir la discussion du problème du pur amour. Nous n'y entrerons pas, renvoyant le lecteur, pour un exposé détaillé de cette question, aux pages si intéressantes et si bienfaisantes que lui a consacrées M. l'abbé Bremond dans sa *Métaphysique des Saints* (2) et aussi aux chapitres si théologiquement documentés du P. Garrigou-Lagrange dans le 1er volume de *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus* (3).

Nous voudrions simplement commenter une parole de

(1) Voir *La Vie Spirituelle* de février, pp. [65]-[80].

(2) T. II, IIIe partie, c. 2, *Alexandre Piny ou le maître du pur amour*; et encore : dans les *Cahiers des Nouvelles Journées*, n° 22, « La querelle du pur amour, sous Louis XIII ».

(3) T. I, Ire partie, c. 2, *Le problème de l'amour pur*.

Notre-Seigneur à sainte Catherine de Sienne, qui exprime, dans une formule des plus heureuses, le principe et la pratique de l'amour pur, tel que l'entend une saine théologie : « Ma fille, pense à moi ; si tu le fais, je penserai sans cesse à toi. » Et voici le commentaire que la sainte donnait de cette parole, telle que la rapporte son confesseur, le bienheureux Raymond de Capoue :

M'entretenant secrètement de cette révélation, la sainte me disait que le Seigneur lui avait alors ordonné de garder seulement le vouloir qui la portait vers lui et d'exclure de son cœur toute autre préoccupation; car tout souci d'elle-même, fût-ce de son salut spirituel, aurait pu mettre obstacle à son repos continu dans la pensée de Dieu. Le Maître avait ajouté : Et moi, je penserai à toi, — comme s'il eût dit ouvertement : Ne t'inquiète pas, ma fille, du salut de ton corps et de ton âme; Moi qui ai science et pouvoir, j'y penserai et j'y pourvoirai avec soin; applique-toi seulement à penser à moi dans tes méditations; en cela est ta perfection et ton bien final (1).

« Pense à moi. » Nous comprendrons le pourquoi et le contenu de cette brève parole, dans la mesure où nous comprendrons ce qu'est la gloire de Dieu qui est la fin dernière de la création et doit être celle de toute notre activité. Trop souvent nous concevons la gloire de Dieu à la façon d'une gloire apportant à Dieu l'enrichissement de vie que peut nous apporter la nôtre. C'est un très vilain anthropomorphisme et qui donne lieu à l'objection suivante :

Il semble que le désir de la gloire ne soit pas un péché. Personne, en effet, ne pèche en imitant Dieu, puisqu'on nous fait, dans la lettre aux Éphésiens, cette recommandation : *Soyez imitateurs de Dieu, comme des fils très aimés* (v, 1). Or en cherchant sa gloire, l'homme paraît bien imiter Dieu qui requiert, des hommes, sa gloire, ainsi qu'il est dit dans

(1) Cf. notre traduction de la *Vie de sainte Catherine de Sienne* par le bienheureux Raymond de Capoue son confesseur, I^re^ partie, c. 10, p. 94. Lethielleux, Paris.

Isaïe : *Fais venir mes fils, des pays lointains, et mes filles, des extrémités de la terre, tous ceux qui invoquent mon nom et que j'ai créés pour ma gloire* (XLIII, 6).

Voici la réponse de saint Thomas à l'objection qu'il s'est faite :

Ainsi que le dit saint Augustin, dans son commentaire de saint Jean, c. XIII : « Périlleuse est la complaisance en soi-même, pour celui qui doit se garder de l'orgueil. Mais celui qui est au-dessus de tout, de quelque façon qu'il se loue, ne saurait s'exalter de façon désordonnée. C'est à nous en effet qu'est avantageuse la connaissance de Dieu, non pas à lui, et personne ne peut le connaître, si lui-même, qui seul se connaît, ne se manifeste pas » (*Traité*, 58, n. 3). D'où il apparaît que Dieu cherche sa gloire, non pas à cause de lui, mais à cause de nous. C'est de cette façon que l'homme peut, lui aussi, désirer sa gloire, selon cette parole de saint Matthieu : *Qu'on voie vos bonnes œuvres et qu'on glorifie votre Père qui est dans les cieux* (V, 16). (II^{a} II^{ae}, q. CXXXII, a. 1, ad 1^{um}.)

Il y a deux sortes de gloire de Dieu, la gloire intérieure et la gloire extérieure. La gloire intérieure est la conscience amoureuse et infiniment parfaite que Dieu prend éternellement de sa vie infinie, par son Verbe et son Saint-Esprit. C'est la vie trinitaire. A cette gloire intérieure, nous ne saurions rien ajouter. Quant à la gloire extérieure, fin de la création et de toute nos actions, c'est la manifestation de la vie divine aux intelligences créées. Or cette manifestation est la mesure du bonheur de ces créatures. Ce n'est pas difficile à comprendre. Nous vivons vraiment notre vie de créature intelligente dans la mesure où nous vivons notre vie d'esprit et de cœur, la vie de notre corps n'ayant de prix et de vraie joie que dans la mesure où elle sert la vie de notre esprit. En se manifestant, Dieu n'ajoute rien à son bonheur, mais il fait le nôtre, par l'activité d'intelligence et d'amour qu'il alimente tout à la fois comme Cause Première efficiente et comme Cause objective. C'est donc bien pour nous, et pas pour lui, qu'il cherche sa gloire. Il importe cependant de noter,

ici, que cette gloire ne s'identifie pas avec notre bonheur individuel. Aucun homme, pas même Notre-Seigneur, ne saurait être la fin de la création du monde. Tous, y compris Jésus, le premier-né d'entre les hommes à la vie divine, nous ne sommes que partie de l'ensemble du monde. C'est le monde, dans son ensemble, qui est la manifestation de vie divine à laquelle toutes les parties sont ordonnées, y compris le Roi de toute la création dont saint Paul nous dit : « *Lorsque toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils, lui-même aussi, sera soumis à celui qui lui aura tout soumis, afin que Dieu soit tout en toutes choses* » (I Cor., xv, 28).

La gloire de Dieu, c'est, comme diraient les philosophes d'aujourd'hui, le dieu qui se fait, la perfection de l'ensemble du monde faisant la joie des créatures intelligentes qui savent la contempler. A cette perfection, toutes les créatures concourent et travaillent. Les créatures intelligentes, qui le font de bon cœur et en soumission aux divines ordonnances, jouissent déjà et jouiront pleinement au ciel de cette perfection. Celles, au contraire, qui s'enferment dans leur joie égoïste et préfèrent cette joie à la perfection de l'ensemble, oubliant qu'elles sont parties du tout, seront éternellement condamnées à servir malgré elles, sans avoir la jouissance du bien total auquel elles contribuent sans l'aimer.

Petit atome de l'immense univers, nous avons donc le devoir et nous pouvons avoir la joie de travailler à la perfection du monde, à la gloire de Dieu, à la manifestation de sa vie, fin de la création et tout spécialement de notre création à nous. Ouvriers de Dieu, nous avons à travailler en toute conformité à la volonté de celui qui a conçu et gouverne l'œuvre entière.

Cette conformité à la volonté de Dieu nous demande deux choses : 1° De vouloir d'abord, comme Dieu lui-même, de volonté de fond, continuelle et souveraine, le bien commun du monde, la réalisation du plan divin, la forme de gloire extérieure de Dieu qui est la fin de la création. 2° En conséquence de cette volonté de fond,

nous devons vouloir, dans chacune de nos élections particulières, non pas toujours ce que Dieu veut en fait, mais ce que Dieu veut que nous voulions.

Voici les deux conséquences pratiques de la première exigence :

a) « Pense à moi ; si tu le fais, je penserai sans cesse à toi. » La première chose que nous ayons à faire, pour travailler à la perfection du monde, c'est de recevoir nous-mêmes, autant que nous le pouvons, cette vie divine, par notre union de cœur et d'esprit avec le Dieu qui nous a faits intelligents, pour se donner à nous autant que Dieu peut se donner à une créature.

L'acte de charité, voilà la plus haute manifestation de vie divine que le monde puisse réaliser. Mais cet acte de charité, pour être amour d'amitié, doit nous livrer tout entiers, sans retour sur nous-mêmes. Qu'est-ce à dire ? Qu'en aimant Dieu, nous devons cesser de nous aimer nous-mêmes ? — Pas du tout ; mais qu'en aimant Dieu, nous devons aimer sa volonté et nous abandonner filialement à tous ses desseins sur nous, bien certains qu'en nous livrant ainsi nous prenons le meilleur moyen de nous sauver, selon cette parole de Notre-Seigneur : « *Qui trouve sa vie, la perd ; qui la perd à cause de moi, la trouve.* » Ce qui veut dire : « Qui se cherche soi-même se perd ; qui s'oublie pour penser à moi, se sauve. »

C'est le commentaire que donnait sainte Catherine de la parole que le Maître lui avait dite :

> Du jour où nous nous sommes donnés à Dieu, soit par le saint baptême, soit par les promesses cléricales ou religieuses, nous ne devons plus nous inquiéter de nous, mais notre seul souci doit être de penser comment nous pourrons plaire au Dieu auquel nous nous sommes donnés, et cela non pas en vue de la récompense, mais en vue de nous unir à lui, d'une union d'amour qui sera d'autant plus grande, que nous lui plairons davantage. Car nous ne devons pas désirer la récompense elle-même, dans un autre but que celui de nous unir parfaitement à l'infiniment parfait qui est notre principe. (*Vie de sainte Catherine de Sienne*, loc. cit., p. 94.)

Simple atome de l'univers, nous ne devons pas vouloir notre épanouissement vital, notre sanctification personnelle, de manière égoïste, sans souci du bien commun, mais nous devons le vouloir pour le bien commun, pour la gloire de Dieu, pour la beauté du monde et de la société des saints. Or cette beauté exigeant une hiérarchie, il s'ensuit que nous ne pouvons pas dire, sans condition : « Je veux être un grand saint », et encore moins : « Je ne veux être qu'un petit saint. » Mais nous devons vouloir tenir fidèlement, en ce monde et en l'autre, le rôle particulier que Dieu nous a donné, très contents de la place qui nous est assignée dans le plan divin. Plus notre cœur se purifie, plus s'affirme, dans toutes ses affections, cette subordination de notre vouloir de bonheur personnel au vouloir du bien commun. L'enfant de Dieu, parfait et aimant comme son Père du ciel est parfait, a en horreur la subordination du bien commun au bien particulier, du bien de l'ensemble au bien de la partie, au développement de sa personnalité. En tout et partout il a, comme son divin Maître, le souci de *servir*. Il n'a même plus que ce souci, s'oubliant lui-même pour ne penser qu'au bien commun, abandonnant filialement au Père, dont il fait la volonté, le soin de sa petite personne, pleinement confiant dans la divine promesse : « Je penserai sans cesse à toi. »

Regardons-y de près : que de mouvements d'égoïsme spirituel nous aurons à réprimer pour arriver à cette idéale pureté de cœur.

b) La seconde exigence de la conformité de notre vouloir foncier avec le vouloir divin de la perfection du monde, c'est que nous devons subordonner à la réalisation du plan divin notre vouloir du salut des âmes, du bien corporel et spirituel de tous ceux que nous aimons. Cette seconde exigence de la conformité de notre volonté à la volonté de Dieu nous devient d'autant plus douloureuse, qu'avec notre charité grandit notre amour des hommes et de leurs âmes. Personne n'en a plus souffert

que Jésus en son Cœur humain broyé au jardin des Oliviers : *Père, si c'est possible, que ce calice s'éloigne de moi.* Dans ce calice d'amertume, il y avait sans doute quelque effroi de la Passion du lendemain, mais, au témoignage de saint Ambroise et de sainte Catherine de Sienne, la lie en était faite surtout de la prévision de tant de damnations de tant d'âmes pour lesquelles la Rédemption serait occasion de jugement plus sévère. Notre cœur ne se laisse pas purifier sans douleur, de ce qui reste d'individualisme instinctif dans ses sentiments les plus élevés. Il veut naturellement le salut de tous les individus humains, comme il veut le sien propre. La plus dure des épreuves par lesquelles doit passer l'âme qui gravit la montagne de la contemplation nous paraît devoir être celle d'accepter, sans la comprendre, l'ordonnance providentielle du monde, avec ce qu'elle permet de mal moral. Cette peine ne s'adoucit qu'au moment et pour le temps où une grâce de haute contemplation lui donne la conscience de la réalité et de la beauté de l'ordre final du monde, dans le plein épanouissement créé du dessein éternel de la volonté du Père du ciel. *Père, que votre volonté soit faite, et non la mienne !* Dès que la contemplation est passée, la douleur revient, ainsi qu'en témoigne saint Paul : *Ma tristesse est grande, et continuelle est la douleur de mon cœur, à ce point que je désire être anathème moi-même pour mes frères* (Rom., IX, 1-2). Cette douleur est d'autant plus vive que plus grande est notre charité, car sous l'élan de charité qui entraîne notre vouloir foncier à la poursuite de la gloire de Dieu, du bien final de l'ensemble du monde voulu par dessus tout, nos petits vouloirs particuliers doivent poursuivre, non pas toujours ce que Dieu veut, mais ce que Dieu veut que nous voulions. C'est la seconde exigence de notre conformité avec la volonté de notre ami divin.

2° Dans chacun de nos vouloirs particuliers, nous devons vouloir ce que Dieu veut que nous voulions, et ce n'est pas toujours ce que sa Providence réalisera. Agents

libres, à connaissance fort limitée, quant au temps, quant à l'espace et quant à l'intime des choses et des personnes auxquelles nous avons affaire, notre action doit être ordonnée en fonction de nos ignorances providentielles, aussi bien qu'en fonction de nos connaissances. Ignorant la manière concrète dont se réalisera le bien final du monde, nous savons seulement que chaque créature libre a le devoir d'y travailler, en faisant à chaque instant ce que l'Esprit de Dieu lui montre comme le moyen à prendre, à ce moment, pour la réalisation de sa vocation à elle. Le missionnaire ne sait pas si c'est la damnation ou la conversion de tel pécheur individuel qui rentre dans le plan de l'ordonnance providentielle; mais, ouvrier chargé, pour sa part, de coopérer à l'œuvre du salut des âmes, il sait qu'il doit vouloir et vouloir ardemment la conversion de cette âme, quelle que soit la destinée toujours mystérieuse de ce pécheur.

Vouloir à chaque instant la réalisation de l'idéal que nous intiment les inspirations du Saint-Esprit, et le vouloir pour le bien commun du monde, pour la gloire de Dieu ; pratiquer le double abandon, *l'abandon passif*, dans l'acceptation filiale de tous les événements qui ne dépendent pas de notre volonté, et l'*abandon actif*, dans une docilité entière et joyeuse à toutes les inspirations du Saint-Esprit, voilà ce que nous demande la pureté de cœur.

Nous n'y arriverons que dans la mesure où nous nous arracherons aux cinq captivités qui nous rivent à la terre. Voici, au témoignage de Tauler, quelles sont ces cinq captivités : 1° l'amour désordonné des biens extérieurs et surtout celui des créatures humaines, cette dernière capitivité étant d'autant plus dangereuse que ces amitiés particulières peuvent s'allier à une grande dévotion sensible et couvrir, de son abri, le progrès de leur désordre ; — 2° l'amour désordonné de soi-même, dans lequel on peut rester après avoir brisé bien des liens extérieurs ; c'est merveille de voir comment « cet amour-propre sait

si bien se draper dans un beau manteau de vertu, qu'on ne peut lui faire aucun reproche, et se chercher exclusivement lui-même en tout, même en Dieu » ; auquel cas « sous une grande apparence de sainteté, quel fond de fausseté ! » Dieu seul peut en délivrer ; — 3° la captivité de la raison chez ceux qui n'étudient la mystique et l'Écriture que pour en parler, au lieu de l'étudier pour en vivre au profit de la charité ; — 4° la captivité des douceurs spirituelles, quand on en jouit pour elles-mêmes, au lieu de s'en servir; — 5° la captivité de la volonté propre, chez l'homme « qui veut que sa propre volonté se réalise dans toutes les choses qui sont de Dieu et même en Dieu » (Serm. XIX). Les désirs qui naissent de ces captivités, si minime que soit leur objet, sont un obstacle à la contemplation. La moindre petite jouissance désordonnée nous dérobe Dieu : « Jouir en même temps de Dieu et des créatures, en pleurerais-tu des larmes de sang, c'est impossible » (Serm. XLIX, 2).

Arrêtons-nous un peu à cette dernière exigence de la pureté de cœur, qu'il importe de bien entendre. Nous ne devons jouir que de Dieu. Tauler est aussi absolu que saint Jean de la Croix. C'est d'ailleurs l'enseignement de saint Augustin :

> Il y a des réalités dont on doit jouir, d'autres dont on doit faire usage, et d'autres enfin qui jouissent et utilisent. Celles dont on doit jouir sont celles qui nous béatifient. Celles dont on doit user sont les secours qui nous aident dans notre marche vers le bonheur et nous soutiennent pour que nous puissions arriver aux réalités qui nous béatifient, et nous y attacher. Quant à nous qui jouissons et utilisons, placés entre ces deux sortes de réalités, si nous voulons jouir de celles dont nous devons user, nous sommes gênés dans notre marche et quelquefois même détournés du chemin, en sorte que, retenus par l'amour des choses inférieures, nous sommes retardés dans la poursuite des réalités dont nous devons jouir, ou même nous en sommes dissuadés (1).

(1) « Res aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum,

Or, « de toutes les réalités celles-là seulement qui sont éternelles et immuables (les trois personnes de la Sainte Trinité) doivent être objet de jouissance; quant aux autres nous n'en devons qu'user pour arriver à la jouissance des premières (1).

C'est le rien absolu de saint Jean de la Croix : ne jouir de rien en dehors de Dieu ; mais cela ne veut pas dire : n'accepter aucune joie créée ; car, à côté de la joie de jouissance, il y a la joie d'usage que le langage ordinaire appelle souvent aussi jouissance, ainsi que le notait déjà saint Augustin :

On dit cependant souvent qu'il y a jouissance, quand il y a usage agréable. Car la présence de ce qu'on aime apporte avec elle du plaisir. Si tu ne fais cependant que passer par ce plaisir, en le rapportant comme moyen au bien final dans lequel on doit demeurer, tu t'en sers, et c'est par abus de langage, et non pas au sens propre du mot, que tu appelles cela jouissance. Mais si tu t'y attaches, si tu t'y arrêtes, y mettant le terme de ta joie, alors on doit dire en vérité et au sens propre du mot que tu en jouis, ce qu'on ne doit pas faire, si ce n'est quand il s'agit de la Trinité, de l'immuable et souverain bien (2).

aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est, beatos nos faciunt. Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adjuvamur, et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire atque his inhaerere possimus. Nos vero qui utimur et fruimur, inter utrasque constituti, si eis quibus utendum est frui voluerimus, impeditur cursus noster, et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus quibus fruendem est obtinendis, vel retardaremur, vel etiam revocemur, inferiorum amore praepediti. » *De Doctrina christiana*, l. I, c. 3 ; P. L., t. XXXIV, col. 21.)

(1) *Op. cit.*, c. 22 ; col. 26.

(2) « Frequenter tamen dicitur frui, cum delectatione uti. Cum enim adest quod diligitur, etiam delectationem secum gerit. Si tamen per per eam transieris, et ad illud ubi permanendum est, eam retuleris, uteris ea et abusive, non proprie diceris frui ; si vero inhaeseris atque permanseris, finem in ea ponens laetitiae tuae, tunc vere et proprie dicendus es frui : quod non est faciendum, nisi in illa Trinitate, id est in summo et incommutabili bono. » (*Op. cit.*, c. 33 ; col. 33.)

En pratique, nous jouissons, au sens propre du bien créé, non seulement quand, par le péché mortel, nous renonçons à Dieu pour chercher notre joie dans la créature ; mais encore quand, par le péché véniel actuel ou l'attache vénielle habituelle, nous préférons ou nous sommes habituellement disposés à préférer cette joie à un progrès de charité. Alors cette joie n'est plus pour nous un moyen d'aller à Dieu, elle est un obstacle. Pour aller de l'avant, nous devons écarter cet obstacle, nous purifier de cette attache et par conséquent repousser, autant que notre condition de vie nous le permet, le bien créé qui a été pour nous objet de jouissance proprement dite.

Supprimer l'usage est un moyen radical pour supprimer la jouissance désordonnée et diminuer l'attache que nous y avons. Ce moyen doit être largement appliqué, surtout au temps de la vie purgative et toutes les fois que nous sentons le besoin d'en reprendre les exercices, sur tel ou tel point particulier. Ce moyen radical ne peut cependant pas être employé pour tous les biens qui nous sont occasion de jouissance. Il en est dont nous devons continuer à nous servir. Il faut alors veiller à n'en garder que l'usage, c'est-à-dire 1° les recevoir avec une humble reconnaissance, comme un secours que Dieu envoie à notre infirmité, 2° en user avec modération, en toute docilité à la mesure que nous indiquera le Saint-Esprit, 3° nous en détacher en ne gardant pas de cette joie un complaisant souvenir qui nous distraie de pensées plus sérieuses et développe nos attaches naturelles au bien créé, et en acceptant gracieusement d'être privé de cette joie dès que la Providence nous la retire. Nous pourrons cependant utiliser le souvenir de nos joies d'usage, pour entretenir nos sentiments de filiale reconnaissance à l'égard de notre Père du ciel, celui de la responsabilité que nous apportent les biens ainsi reçus et enfin celui de l'ineffable joie du ciel dont nos petites joies de la terre ne sont qu'un pâle reflet. Ainsi gouvernées, nos petites joies d'usage ne deviendront pas joies de jouissance

désordonnée et ne troubleront pas la pureté de notre cœur.

La conquête et la garde de cette pureté de cœur demandent une grande mortification et une grande vigilance. Cette mortification doit cependant être pratiquée avec intelligence sous la direction de l'Esprit-Saint. Il ne faut pas tailler trop vite la vigne, nous dit Tauler. « Retiens le couteau jusqu'à ce que tu aies vu ce que tu dois couper, car si le vigneron ne connaissait pas son métier, il couperait tout aussi bien le bon bois que le mauvais, et cela ruinerait la vigne » (Serm. VII, 6). La meilleure des mortifications est toujours celle que Dieu nous envoie et qu'il faut accepter avec une filiale simplicité (Serm. III). Ce travail de purification n'est jamais définitif en ce monde. Nos mauvaises inclinations de nature, et surtout celles de notre égoïsme, sont comme le chiendent et les mauvaises herbes de nos jardins : on a beau les sarcler, elles ne peuvent jamais être si bien arrachées qu'elles ne repoussent et s'épanouissent dès qu'elles ne sont plus surveillées. Sans cette vigilance, elles peuvent voiler l'œil de notre conscience, fausser notre jugement prudentiel, en sorte que nos vouloirs et nos actes soient égoïstes et désordonnés, alors que nous pensons n'avoir voulu que le bien divin.

« C'est d'abord quelque chose de très dur, cette continuelle vigilance de l'homme sur lui-même ; mais avec l'habitude, cela devient tout à fait facile, et où il fallait une application de fer, un souffle suffit » (Serm. XLIX, 5). C'est seulement après de longues années de purification que nous pouvons prétendre à la possession habituelle de la vie contemplative. « Quoi que l'homme fasse,... il n'arrivera jamais à la vraie paix, il ne sera jamais un homme vraiment céleste, avant qu'il ait atteint sa quarantième année;... et quand, à quarante ans, il est devenu posé, céleste, divin, la nature étant passablement vaincue, il faut que l'homme arrive à sa cinquantième

année, avant que lui soit donné, de la plus haute et la plus noble façon, le Saint-Esprit qui lui apprendra toute vérité en dix ans » (Serm. XIX, 6), toute vérité, c'est-à-dire tout ce qu'il a besoin de savoir pour la bonne conduite de sa vie. Cette appréciation de Tauler ne vaut que pour la conduite habituelle de la Providence. Il y a des saints qui font exception; hélas ! il y a encore bien plus d'âmes religieuses entrées dans le chemin de la perfection, qui n'arrivent pas à cinquante ans à la vie d'union, parce qu'elles n'ont pas été fidèles à la vie d'oraison, à laquelle le Saint-Esprit les appelait, à travers les difficultés et aridités que comporte ce chemin de l'oraison dont il nous reste à parler.

Facultés Catholiques de Lyon.

fr. Étienne Hugueny, O. P.

Cajetan et la dévotion à la Compassion de Marie

L'opuscule « De Spasmo »

On parle souvent de l'opuscule de Cajetan *De spasmo Virginis*, mais on en ignore ordinairement le contenu exact. Pour le rendre accessible à tous, nous en donnons ici une traduction, en y ajoutant une introduction, des notes, et quelques textes qui se rapportent immédiatement au sujet.

I. — INTRODUCTION

1. *La dévotion à la Compassion de Marie.* — La vénération des douleurs de Marie remonte à une haute antiquité; on en suit les témoignages iconographiques, en Orient, depuis le VI^e^ siècle, et Dom Wilmart a montré (1) que ce sentiment naturel à l'âme chrétienne avait pris, en Occident, la forme d'une dévotion précise, dès la fin du XI^e^ siècle. C'est toutefois vers la fin du XIV^e^ siècle ou au début du XV^e^ siècle que cette dévotion, suscitant une liturgie propre et des confréries spéciales, se fixa dans la forme que nous connaissons (2); c'est à la fin du XV^e^ siè-

(1) *Prières de Compassion*, dans *La Vie Spir.*, Suppl., mars 1928, pp. [269]-[311].

(2) Voir G. M. Zinkl, O. S. M., *Zur Geschichte der Verehrung der Schmerzen Marias*, dans *Theol.-prakt. Quartal-Schrift* (Linz), LXIII (1910), pp. 14-35; cf. aussi J. Dissard, *La transfixion de Notre-Dame*, dans *Études*, 5 mai 1908, pp. 264 ss.

cle qu'est fondée, dans les Flandres et le nord de la France, la Confrérie de Notre-Dame des Sept-Douleurs (1). La fin du XV^e^ et le début du XVI^e^ siècle marquent ainsi un développement considérable de la dévotion à Marie compatissante. Mais certains excès d'un engouement mal éclairé étaient inévitables : c'est contre eux qu'en 1506 réagit Cajetan.

2. *La consultation de Cajetan.* — Thomas de Vio, dit Cajetan, avait été nommé procureur général de l'Ordre des Frères Prêcheurs par le chapitre général de Milan (1501) (2). Le cardinal Carrafa, qui avait pour lui une grande estime, le fit nommer en même temps professeur à l'Université de Rome (3). Il occupa cette double charge jusqu'au chapitre général du 11 juin 1508, où il fut élu Maître général de l'Ordre. Il eut pour successeur dans sa charge Nicolas Schönberg, qui fut bientôt, comme lui, nommé professeur à la *Sapienza* (4). En vertu de sa charge et grâce à l'amitié du cardinal Carrafa, Cajetan fut appelé, pendant cette période de sa vie, non seulement à prêcher devant le Pape et les cardinaux (Avents 1501 et 1504), mais aussi à donner son avis sur un certain nom-

(1) Voir [H. Delehaye], *La Vierge aux Sept glaives*, dans *Anal. Bolland.*, XII (1893), pp. 333-352 ; Péregrin Soulier, *La confrérie de Notre-Dame des Sept-Douleurs dans les Flandres*, Bruxelles, Pères Servites, s. d. ; Ad. Duclos, *De eerste eeun van het Broederschap der zeven weedommen van Maria in Sint-Salvators te Brugge*, Brugge, De Plancke, 1922 ; E. Steenackers, *La confrérie de Notre-Dame des Sept-Douleurs à Malines*, 1927.

(2) *Acta Capit. Gen.*, éd. Reichert, IV, 20 ; cf. A. Cossio, *Il Cardinale Gaetano e la Riforma*, vol. I, Cividale, 1902, pp. 63 ss. ; Mortier, O. P., *Hist. des Maîtres gén. de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, t. V (Paris, Picard, 1911), p. 144.

(3) C'est-à-dire à la *Sapienza*, et non à la Minerve, comme l'écrit à tort (pp. 65 et 69) Cossio.

(4) Massetti, *Monumenta et antiquitates O.P.*, t. II, p. 96, a le tort de dire que Schönberg fut le premier à occuper cette chaire et qu'il renonça dès lors à sa charge de procureur ; sur Schönberg, cf. A. Walz, O. P., *Zur Lebensgeschichte des Kardinals N. von Schönberg O.P.*, dans *Mélanges Mandonnet*. II (Bibl. thomiste, XIV), 371-387.

bre de questions difficiles (1) : les réponses à ces consultations constituent un certain nombre des opuscules de Cajetan, parmi lesquels notre *De Spasmo*. Cajetan l'écrivit le (mardi) 17 juillet 1506, à la demande d'un cardinal dont le nom ne nous est pas connu, et qui avait consulté Cajetan sur l'opportunité d'accorder aux fidèles des indulgences pour la fête de la Pâmoison de la sainte Vierge.

3. *Éditions de l'opuscule.* — La traduction qu'on lira ici a été faite sur deux textes édités du vivant de Cajetan (2), en 1514 et 1531 ; les autres éditions ne présentent que de variantes peu importantes qui se réduisent, en somme, à des coquilles d'impression; on n'a pas cru utile de les relever.

Voici le titre des éditions de 1514 et 1531 :

I. — Opuscula et quolibeta reverendissimi patris Magistri Thome de Vio Cajetani sacre theologie clarissimi professoris; et totius ordinis predicatorum generalis magistri.

Explicit : Expliciunt opuscula et quolibeta... optime novissime recognita : cunctisque erroribus castigata. Mandato et impensis heredum nobilis viri domini Octaviani Scoti civis Modoetiensis et sociorum summa diligentia impressa Venetiis per Georgium Arrivabenum. Anno reconciliate nativitatis 1514. die. X. octobris.

L'édition, en un seul livre et en un seul tome, est dé-

(1) Cossio, *op. cit.*, pp. 72 ss.

(2) Le relevé le plus complet des éditions des opuscules de Cajetan est, à notre connaissance, celui de F. Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers (Erläuterungen u. Ergänz. zu Janssens Gesch. d. deutschen Volkes*, VIII), Freiburg im B., 1912, pp. 136-140. Lauchert signale (p. 136, n. 5) une édition d'opuscules de 1511 (Paris, Jehan Petit); la Bibliothèque d'État de Munich en possède un exemplaire, et M. le Dr. Höfner, bibliothécaire, a bien voulu nous faire connaître que le *De spasmo* se trouve dans cette édition, au fol. G 1 verso. On peut donc, jusqu'à nouvel informé, considérer l'édition de 1511 comme l'édition princeps.

D'autre part, Échard (*Scriptores O.P.*, II, 824) indique une édition des opuscules de Modvëtiae (= Monza) 1529. Nous n'avons pu la consulter.

diée au Cardinal de Flisco, protecteur de l'Ordre, par une lettre de Cajetan, alors général. L'opuscule se trouve au fol. $52^{r\,1}$ — fol. $52^{v\,2}$. Le titre exact, légèrement altéré par les éditions postérieures à celle de 1531, est : « De spasmo gloriosissime virginis marie matris dei. Questio Unica. »

II. — Opuscula questiones et quolibeta omnia thome de vio cajetani cardinalis sancti xisti in quatuor tomos distincta : et nunc recens ab authore multis tractatibus ac questionibus locupletata.

Explicit (fol. 161^{v}) : Venetiis edibus Luceantonii junte forentini. die. 22. mensis Junii. 1531.

Fol. 163^{r}-164^{v} se trouve, en ajouté, le *De sacrificio misse*.

L'édition est en un seul volume; la division en *tomes* est un groupement, un sectionnement à l'intérieur d'une collection unique (1). L'opuscule *De spasmo* se trouve fol. $96^{r\,2}$-fol. $96^{v\,1}$.

Voici l'indication de quelques autres éditions que nous avons consultées :

Anvers 1576, dans le volume d'opuscules qui suit le commentaire de la I^{a} II^{ae}, fol. 180-181; Echard et Lauchert ne mentionnent pas cette édition.

Venise 1580, t. II, p. 94.

Venise 1594, fol. $94^{r\,2}$-$94^{v\,2}$.

Venise 1596 (à la première page; l'*explicit* porte 1595), p. 181.

Anvers 1612, fol. 132^{v}-133^{r}; Echard, qui cite le *De Spasmo* d'après cette édition, n'en donne pas le titre exact (*Script. O. P.*, II, 19).

(1) C'est donc avec cette édition (1531) que commence le groupement *in quatuor tomos* qu'on retrouve dans les éditions de Lyon 1541, Venise 1542, Lyon 1552, Lyon 1554. Les éditions suivantes sont *in tres tomos distincta* : Cf. F. Lauchert, *Thomas de Vio Cajetanus, De divina instit. Pontificatus Rom. Pontif. herausg. von F. Lauchert* (*Corpus Catholicorum*, 10), Münster in W., 1925, pp. XXI (et note 1)-XXII : Lauchert ignore l'édition de 1531.

4. *Un texte du Commentaire de la Somme.* — Au texte du *De Spasmo* nous avons joint un texte du commentaire de la *III*ª *Pars*, q. 27, en le faisant précéder, tant pour l'intelligence du texte de Cajetan que pour sa teneur doctrinale et historique propre, du passage de saint Thomas dont il est le commentaire (1). Cajetan a soigneusement daté ses ouvrages; nous savons ainsi qu'il a achevé le commentaire de la *III*ª *Pars* le 4 mars 1518; d'autre part, le premier paragraphe de son commentaire à l'article XI de la question 7ᵉ nous apprend qu'il a repris son travail à cet endroit le 12 juillet 1517, douze jours après son élévation au cardinalat. Le texte qui nous intéresse peut être daté de septembre 1517 (2).

5. *Intérêt du « De Spasmo ».* — Nous voulons souligner ici l'intérêt de ces quelques pages non seulement pour l'histoire de la dévotion et de la théologie mariales, mais pour la connaissance du caractère de Cajetan. D'une part, il s'y révèle, comme on pouvait l'attendre de cet intellectuel de race, épris de rationalité et désireux d'offrir à Dieu un « rationabile obsequium », les fruits d'une religion pleine d'intelligence (voir *infra*, p. 156, n. 1). Saint Thomas avait déjà donné l'exemple de ce souci de vérité dans la religion. Nous n'en citerons qu'un exemple intéressant notre sujet. Un professeur dominicain ayant demandé à maître Thomas d'Aquin si, depuis l'instant où Siméon lui avait dit : « Un glaive de douleur transpercera ton âme », jusqu'au moment de la Résurrection, la Vierge ne s'était pas rappelé cette parole sept fois le jour avec une profonde douleur, il se vit répondre ceci : « C'est là une

(1) On peut remarquer en passant que l'idée d'une compassion affective aux souffrances du Christ semble être étrangère à saint Thomas, ou qu'en tout cas, l'expression écrite ne s'en trouve pas là où on l'attendrait assez naturellement, par ex. *II*ª *II*ᵃᵉ, q. 82, a. IV, ad 1ᵐ.

(2) Sur cette période de la vie de Cajetan, cf. Cossio, *op. cit.*, pp. 209 ss.

chose qu'on peut négliger simplement comme on l'affirme sans preuve et sans témoignage authentique. Je ne pense pas qu'il faille prêcher ces frivolités, alors qu'il y a tant de choses à prêcher d'une absolue vérité (1). » Nous connaissons au surplus, par un passage de son Commentaire de la Somme, le jugement porté par Cajetan sur ce qu'on a depuis appelé « le mensonge pieux » : la bonne intention ne les excuse nullement, dit-il (2). C'est l'homme d'une religion éclairée et nourrie de vérité qui parle ici chez Cajetan.

Il y a plus, pensons-nous, et cet opuscule ne nous renseigne pas seulement sur la conscience religieuse de Cajetan; il le situe dans la trame et peut-être parmi les initiateurs d'un mouvement de réaction contre les excès de la piété sensible et les bizarreries ou les déviations de la piété mariale. Ce mouvement, dont l'histoire serait à faire, et qui se développera au XVII[e] siècle (3), apparaît à cette époque et nous est connu au moins par les réactions qu'il suscita. C'est ainsi que nous voyons, quelques années plus tard, un Jérôme de Hangest dans son *Adversus Antimarianos Propugnaculum* (Paris, Josse Bade, 1529), et un P. Couturier (le Chartreux Sutor) dans son *Apologeticum in novos Anticomaritas* (Paris, Jean Petit, 1526), discuter et repousser l'opinion des « Antimarianistes », disant : « Non est verum quod canitur : *Stabat Mater dolorosa* ; non enim super filii passione doluit aut lachrymata est (4). » Ces brèves indications suffisent à faire pressentir que l'intervention de Cajetan ne prend sa valeur et son sens pleins que replacée dans un complexe de circonstances historiques qu'on n'a pas encore étudiées.

(1) S. Thomas, *Declaratio sex quaestionum ad lectorem bisuntinum*, q. 5. Éd. Vivès, 27, 264-265; éd. Lethielleux, *Opuscules*, 3, 247.

(2) *Com. in II[am] II[ae]*, q. 93, a. 1, n° II, fin.

(3) Avec Crasset, Petau, Coeffeteau, puis, plus tard, Muratori.

(4) Cité par L. Febvre, *Une question mal posée : Les origines de la Réforme française et le problème général des causes de la Réforme*, dans *Rev. historique*, mai-juin 1929, p. 45.

On notera aussi, de ce point de vue, que les considérations développées au paragraphe IV rangent Cajetan parmi ceux qui, au XV^e^ et au XVI^e^ siècle, firent effort pour protéger l'office du Temps contre les empiétements du Sanctoral.

Du point de vue proprement théologique enfin, on remarquera l'appui que Cajetan va chercher dans l'idée de la perfection spirituelle et intellectuelle de Marie : texte à noter pour la question, si intéressante, de la science et de l'intelligence de la Vierge (1).

6. *Quelques faits postérieurs.* — Nous ignorons quel fut l'effet immédiat de la consultation de Cajetan; au vrai, l' « opuscule » resta sans doute inédit un certain temps.

J. A. Schmidt, que cite Benoît XIV (2), pense que la fête de la douleur de Marie avait remplacé en Allemagne la fête de la Pâmoison, *mutato ad consilium Cajetani nomine* ; Benoît XIV remarque avec raison que cette opinion est peu vraisemblable, puisque cette fête avait été prescrite par le Concile de Cologne de 1423 à tous les diocèses relevant de cette église (3). On peut remarquer, du reste, que cette même fête portait différents noms sensiblement synonymes : *Festum compassionis, — Mariae de pietate, — de spasmo B. M. V.* (4), etc.

(1) Cf. Hugon, *La science surnaturelle de la sainte Vierge*, dans *La Vie Spir.*, mai 1928, Suppl., pp. [23]-[33]; Gierd, articles dans la *Nouvelle Revue théologique*, XLIX (1922) pp. 351-363, 409-420; Terrien, S.J., *La Mère de Dieu*, 2^e^ éd., Paris, 1900, t. II, pp. 3-66, etc.

(2) *Bened. XIV Pont. Opt. Max. olim Prosperi Card. de Lambertinis... De festis D. N. Jesu Christi, B. Mariae V... ed 2^a^ latina*, Romae 1751, lib. II, c. 4, fin, p. 464; id. *ed. 5^a^ latina*, Parme 1768, p. 264; l'édition italienne *Annotazioni sopra le feste di nostro Signore...* t. I, Bologne 1740, n'a pas cette indication.

(3) Mansi, *Ampliss. Coll.*, XXVIII, Paris-Leipzig 1903, col. 1049-1058; notre texte est au § XI, col. 1057-58; cf. aussi Leclercq-Hefele, VII, 1 (1916), 608; c'est par erreur que les différentes éditions de Benoît XIV portent la date 1413.

(4) Zinkl, *Zur Geschichte...*, p. 27; A. Wilmart, *art. cité*, p. [277], n. 26 et 27.

Un autre fait est certain : dans l'impression qui fut faite en 1526 de l'office de l'Ordre des Annonciades, on supprima le mot « spasme » (1).

Mais voici qui touche à Cajetan lui-même. Le chapitre général de 1508, où il fut élu Général de l'Ordre, porte la déclaration suivante : « Declaramus et volumus inter festivitates extraordinarias computandas esse festum Pietatis beatae Virginis quod celebratur feria sexta ante dominicam in Ramis palmarum (2). » En fait, on trouve cet office *De Pietate B. M. V.* dans le bréviaire et dans le missel de l'Ordre dominicain édités cette même année par les soins du fr. Albert Castellani, de Venise (3).

Le texte de la messe ne présente aucune difficulté; mais en deux endroits l'office du bréviaire est d'une rédaction que Cajetan ne devait pas approuver :

— Premier nocturne, ant. I : « Quando christus vulneratur palmis fedis flagellatur strictus flagris plurimis, virgo corde lacessita quasi foret sine vita corruit exanimis » (fol. 405[r]) (4).

(1) Terrien, *La mère des hommes*, Paris, Lethielleux, 1908, t. I, p. 202.

(2) *Acta Cap. Gen.*, éd. Reichert, IV, 85.

(3) Ainsi que le porte le dernier folio (441[v]) du bréviaire; ce dernier folio manque à l'exemplaire du missel de la bibliothèque du Saulchoir, mais les deux livres sont manifestement du même temps. Sur le fr. Albert Castellani, cf. Échard, *Script. Ord. Praed.*, II (Paris 1721), pp. 48-49; Échard ignore l'édition des deux livres liturgiques dont nous parlons, ainsi que du Processionnal *Processionarium Ord. Praed.*, imprimé à Venise *septimo idus octobris* 1494.

La rubrique qui se trouve (fol. 404[v]) en tête de l'office du bréviaire mérite d'être transcrite ici : « Declaratum fuit in capitulo romano . 1508 . quod officia de pietate beate virginis marie, et ejus presentatione, et de beato joseph in locis in quibus de ipsis fieri consuevit fiat, et quod ponantur inter festa ordinis extraordinaria. — In feria sexta ante dominicam in ramis palmarum in quibusdam provinciis celebratur officium de pietate domine nostre sub toto duplici. Quod si tali die occurrerit festum annunciationis dominice hoc officium fiat in sexta feria precedenti. »

(4) Le détail de l'évanouissement de Marie pendant la flagellation du Christ semble être dû à sainte Brigitte († 1373) : « quando vidi

— Deuxième nocturne, leçons 5 et 6 : « Aurelius quoque doctor augustinus, in dialogo de passione domini (1), sequentia testatur dicens. In illa hora commota sunt viscera marie, et defecit in ea spiritus ejus. Non erat ei vox neque sensus. Tantoque dolore et tristitia vexabatur in mente quantam non posset homo explicare sermone. Dolor ejus in ea capi non poterat, sed dabat gemitus et suspiria doloris. Volebat loqui, sed dolor verba prumpebat. Audiebat et flebat, et pre angustia loqui non poterat. Solus enim dolor luctusque remanserat. » — « Juxta crucem erat mestissima mater et que non poterat tentabat. Erigere manus cupiebat, amplecti filium in alto pendentem, sed frustra tense manus complexe redibat. Et sic ad terram collisa ibi jacebat prostrata. Jacebat immensitate doloris depressa, sed interdum compellebat eam erigere vis et magnitudo compassionis succensa impetu amoris... » (fol. 406[r]).

Filium meum ligari et flagellari et in ligno suspendi, corrui quasi exanimis ». *Revelat.*, lib. VI, c 57, éd. Cologne 1628, p. 403; lib. IV, c. 70, p. 229 : « ad primum igitur ictum, ego quasi corde percussa sensibus abducor... »; l'éditeur a ajouté à ce texte une longue note (pp. 230-231 ou, dans l'éd. *Opera omnia*, Rome 1628, t. I, pp. 415-416) qui s'inspire fortement du *De Spasmo* de Cajetan, mais, en raison du texte qu'il annote, il penche davantage en faveur d'une pâmoison non maladive et non moralement fautive.

(1) Ce texte est composé de plusieurs passages du *De passione Christi, et doloribus, et planctibus Matris ejus* : ce petit ouvrage, composé d'abord sous forme de dialogue, a été souvent attribué à saint Augustin : cf. Dom Wilmart, *art. cité*, p. [285], n. 9, et *Rev. Asc. et myst.*, VII (1926), 25. — Mabillon, et Migne, qui l'a suivi, ne l'ont pas reproduit parmi les œuvres de saint Augustin; on le trouve dans la Patrologie latine parmi les œuvres douteuses de saint Bernard (P. L., 182, 1133-1142), mais dépouillé de sa forme dialoguée; Migne a suivi l'édition donnée par Eugène de Levis, *Anecdota Sacra*... Turin, s. d. [1789], pp. 60-69; Caillau l'a reproduit dans ses *S. Augustini sermones inediti*, t. II, 1842, pp. 238-241.

II. — TEXTES

A) Le « De Spasmo »

Sur la Pamoison de la très glorieuse Vierge Marie Mère de Dieu

Question unique

A l'occasion de certaines suppliques et de demandes d'indulgences pour la fête de la Pâmoison de la sainte Vierge et son octave (1) (la célébration en tombe du dimanche de la Passion au dimanche des Rameaux inclusivement), on m'a chargé d'examiner si ce que l'on rapporte de cette pâmoison est canonique (2). Je me suis rendu tout de suite à cet ordre, comme je le devais, et j'ai rédigé mon avis et les motifs dont je l'appuie en quatre points : I) ce que l'on entend par pâmoison de la sainte Vierge ; II) s'il y eut pâmoison au sens propre du mot ; III) s'il y eut pâmoison au sens vulgaire du mot ; IV) ma réponse immédiate à la question posée.

(1) Nous n'avons pas retrouvé trace de cette demande d'indulgences. Les auteurs qui la mentionnent ne la connaissent que par Cajetan On peut noter cependant que les diverses confréries fondées à la fin du XV[e] siècle en l'honneur de Notre-Dame des Sept-Douleurs étaient gratifiées d'indulgences; en 1450, Jean Golderer, confesseur allemand à Saint-Pierre, fonde dans l'église du *Campo Santo* allemand à Rome une confrérie en l'honneur des douleurs de Marie qui fut enrichie d'indulgences (Behringer, *Die Ablässe*, Paderborn 1906, p. 685). Dès le XIV[e] et même le XIII[e] siècle des indulgences furent aussi concédées pour la visite des lieux saints : N. Paulus, *Zur Geschichte der Kreuzwegandacht*, dans *Zeitsch. f. kath. Theol.*, XXXIII (1909), pp. 143-148.

(2) Canonique signifie ici *légitime*, fondé en droit. Cf. Cajetan, *Comm. in III[am]*, q. 42, a. II, n. II : « sub dicto comprehenduntur canone »... = tombent sous le principe, la loi énoncée. Le *Catholicon* de Jean Balbi (éd. Venise 1483, m. 4 verso) définit le mot *canon* : « Consuetudo approbata sive institutio secundum Papiam. » Ce n'est donc pas le sens technique que le mot a pris dans les expressions : droit canonique, livres canoniques, etc. — Du Cange ne cite pas de sens qui convienne parfaitement ici.

I. — Quand Notre-Seigneur alla du prétoire de Pilate au Calvaire, traînant sa croix ainsi que le rapporte saint Jean (XIX, 27), nous savons par les trois autres Évangiles (1) qu'un certain Simon de Cyrène fut réquisitionné pour porter la croix du Maître : d'où il ressort clairement que notre Sauveur était si affaibli qu'il ne pouvait plus porter seul sa croix durant tout le trajet. Mais, outre ces faits tirés de l'Évangile, un autre récit d'ailleurs non authentique (2) rapporte que notre Sauveur tomba sous le poids de la croix avant même que l'on eût réquisitionné Simon, que la bienheureuse Vierge sa mère, par compassion, tomba aussi en pâmoison, et que, pour perpétuer le souvenir de ces faits, on édifia en ce lieu une église sous le vocable de *Notre-Dame de Pâmoison* (3). Ainsi la fête de la Pâmoison de la sainte Vierge commémore cette tristesse si poignante qu'elle alla jusqu'à la faiblesse, dont fut prise alors Marie.

(1) Matt., XXVII, 32; Marc, XV, 21; Luc, XXIII, 26.

(2) *Authenticus* a dans la langue théologique de l'École un sens technique : c'est l'attribution, l'origine d'un ouvrage : cf. M.-D. CHENU, O. P., « *Authentica* » *et* « *Magistralia* ». *Deux lieux théologiques aux XII^e-XIII^e siècles*, dans *Divus Thomas* (Pl.), II (1925), pp. 257-285. Cajetan ne distingue pas l'*authenticité* (attribution, origine) de l'*autorité*; pour lui l'autorité d'un ouvrage et, s'il s'agit d'Écriture Sainte, sa valeur canonique, est liée à son authenticité : Cf. *Comm. in Epist. ad Hebr.*, c. 1, éd. Paris 1536, fol. 188^v-189^r; *Responsio ad quosdam art. nomine Theolog. Paris. editos:...*, art. 3 : éd. des Opuscules, Venise 1596, p. 305; Anvers 1612, fol. 174^v.

(3) Il ne semble pas que Cajetan fasse allusion à un ouvrage précis. Une tradition commune au Moyen-Age rapportait que les disciples de Jésus et surtout saint Joseph d'Arimathie et saint Nicodème avait édifié l'église Notre-Dame de Pâmoison à l'endroit même où Marie avait rencontré Jésus portant sa croix et était tombé en pâmoison : cf. ZINKL, *Zur Geschichte...*, p. 15. — Sur les restes de ce petit édifice, découverts en 1874 par M. Clermont-Ganneau, cf. H. VINCENT, et F.-M. ABEL, *Jérusalem...*, t. II, fasc. III, Paris, Gabalda, 1922, pp. 598-604; voir aussi p. 611 n. 7, p. 616 § 4, et pp. 639-640, les textes XX, 2, XXIII et XXII, 3; s'il fallait voir dans le texte de Cajetan une allusion à un écrit précis, ce dernier texte, de Marino Sanuto (le jeune, † 1334), serait assez satisfaisant.

II. — Le nom de *pâmoison* a deux sens : le sens propre, qui est celui des médecins (1), et le sens vulgaire, selon lequel on dit de quelqu'un, sans réfléchir, qu'il est tombé en pâmoison. Prenons d'abord le mot au premier sens et voyons si la sainte Vierge souffrit une telle pâmoison. Il semble bien en effet qu'elle en souffrit ou put en souffrir, car toute cause entraîne son effet ; or une suprême douleur est parfois cause de pâmoison, selon la doctrine d'Avicenne dans son traité de la pâmoison (2). Mais la douleur du Christ fut souverainement sensible à la sainte Vierge : saint Jean Damascène le montre (3) en disant que la mère du Seigneur souffrit pendant la Passion de son Fils les douleurs qu'elle ne souffrit pas à son enfantement et qu'alors se réalisa la prophétie de Siméon : « Un glaive de douleur transpercera ton âme. » Une telle douleur pouvait donc causer une pâmoison au sens propre du mot.

Mais, si l'on y regarde de plus près, ceci répugne à la raison et à la lettre de l'Évangile. Il répugne à la raison que la sainte Vierge ait souffert quelque maladie. D'abord parce qu'elle devait en toutes choses être semblable à son fils autant que cela est possible : et saint Jean Chrysostome (4) affirme qu'il répugne que son fils souffrit de

(1) *Physicus, physici* a, au Moyen-Age et dans la scolastique, le sens de médecin : cf. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, V (Paris, Didot, 1845), 240.

(2) Avicenne, *Canon Medicinae*, lib. III, Fen 2, tract. I, c. 5 : *de Spasmo*. Venetiis, 1595, apud Juntas, pp. 517-518. — Le Moyen-Age a aussi connu sous le nom de *Colliget* un ouvrage où Averroès avait résumé la médecine d'Avicenne : cf. : Averroès, *Opera*, éd. Venise 1552, t. X; c. xvi et xvii (fol. 74'-"); le chap. xvii est intitulé *De syncope accidente causa doloris*.

(3) *De fide orthod.*, lib. IV, c. 14; P. G., 94, 1161.

(4) Nous n'avons trouvé dans saint Jean Chrysostome aucun texte correspondant à cette idée.

Par ailleurs, il est intéressant de noter chez Cajetan une tendance à réduire la possibilité de défaillances corporelles chez le Christ. Commentant l'article si équilibré de saint Thomas, *Somme théol.*,

quelque maladie. Ensuite parce que ce privilège fut donné à saint Jean l'évangéliste, au témoignage de saint Jérôme qui dit dans son Prologue à saint Jean (1) : « Il fut couché avec ses pères, ignorant les douleurs de la mort comme il avait ignoré les défaillances de la chair »; or la pâmoison au sens propre est une maladie qui arrête le fonctionnement des nerfs; on ne peut donc sans inconvenance l'attribuer à la sainte Vierge.

Cela répugne encore à la lettre de l'Évangile, car saint Jean rapporte que la Vierge *se tenait debout* près de la Croix ; si elle était tombée en pâmoison dans le trajet, et avait ainsi souffert une très violente contraction des nerfs, comment, si vite remise, est-elle venue à la Croix et s'y trouve-t-elle, non pas assise, mais debout, alors que la cause de ses douleurs et de sa faiblesse, loin d'avoir cessé, n'a fait que croître? Et pas de recours au miracle : il faut rester dans le vraisemblable et le raisonnable. On ne peut pas dire non plus que l'Évangile emploie le mot *stare* au

III[a] Pars, q. 14, a. IV, après avoir, comme lui, affirmé chez le Christ la passibilité *commune* à tous les hommes, et écarté de lui des faiblesses physiques *spéciales* provenant « aut ex defectu principii vel principiorum, aut ex defectu progressus vitae », Cajetan ajoute (n° II) : « Et si quis objecerit quod possit esse aliquis horum defectuum ex tertia causa, puta ex cœlo vel concursu elementi alicujus : sciat omnes hujusmodi concursus causativos morbi specialis nihil aliud esse quam defectum principii; concurrens enim causa impedit principia a naturali perfectione actionis vel passionis suae. Et ideo reducitur hujusmodi causa ad defectum virtutis formativae, causam positam in littera. » Que dans ce refus d'admettre chez le Christ la possibilité de maladies causées par les éléments extérieurs il y ait une nuance et une tendance propres à Cajetan, on peut s'en rendre compte en lisant d'autres commentateurs de saint Thomas. Jean de Saint-Thomas (*In III[am]* q. 14, a. IV; éd. Vivès, *Curs. theol.*, VIII, 477) et le P. S. Schwalm (*Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris 1910, p. 270) se séparent de Cajetan sur ce point.

(1) Nous n'avons pas trouvé le texte de ce prologue dans les œuvres de saint Jérôme éditées par Migne (reproduisant Vallarsi); mais il se trouve en tête du commentaire de saint Thomas sur saint Jean (éd. Parme, X, 281; éd. Vivès, XIX, 673) : c'est sans doute là que Cajetan l'a lu ; le texte qu'il cite forme le § 4; il le reproduit avec la mauvaise lecture « positus est ad patres *nostros* ».

sens large, comme s'il disait « était présente »; l'Évangéliste, en effet, y revient, ajoutant plus bas : « Jésus voyant sa mère et le disciple debout » (v. 26) ; c'est aussi l'habitude de l'Évangile, dans le récit des actions, d'indiquer les attitudes avec précision : ainsi saint Jean dit de Jean-Baptiste : « *stabat Joannes* : Jean se tenait debout » (Jo., I, 35), ou : « Jésus, fatigué de la route, s'assit tout simplement au bord du puits; il était environ midi » (Jo., IV, 6) — et saint Luc (XVIII, 10) : « Deux hommes montèrent au temple pour prier ; l'un était pharisien, l'autre publicain. Le pharisien debout... », « le publicain debout à distance », et, plus bas (v. 40) : « Jésus, s'arrêtant, commanda qu'on le lui amenât. » Et, si nous ne prenons pas les mots dans leur sens propre, tout restera dans la confusion, ainsi que le dit Aristote (1). Il faut donc tenir sans un doute, me semble-t-il, qu'il n'y eut chez la sainte Vierge ni brisement des nerfs ni toute autre maladie. Bien qu'une douleur intense puisse causer la pâmoison, elle ne la produit pas nécessairement; elle peut ne pas la causer, comme ce fut le cas pour le Sauveur lui-même dont la douleur fut extrême, mais sans pâmoison.

III. — Parce que, d'après Aristote au II[e] livre des *Topiques* (2), il faut entendre les mots selon l'usage commun, il nous faut encore traiter de la pâmoison au sens où on l'entend vulgairement. On dit vulgairement de quelqu'un qu'il est tombé en pâmoison, quand l'excès de la douleur le fait tomber, amenant syncope ou aliénation des sens, et qu'il faut le soutenir et asperger son visage d'eau fraîche. C'est en ce sens, je crois, que l'on parle d'une pâmoison de la sainte Vierge ; et il est permis de croire qu'elle a souffert de cette manière, en raison de l'immensité de la tristesse qui fut la sienne. Mais, au vrai, même en ce

(1) *Topiques*, V, 2, 130 a 3 (Didot, t. I, p. 220, l. 49). La référence au IV[e] livre des Métaphysiques qu'indiquent les éditions du *De Spasmo* ne fournit rien de précis.

(2) *Topiques*, II, 2, 110 a. 16 (Didot, t. I, p. 188, l. 16-17).

sens, il n'y eut pas de pâmoison chez la sainte Vierge : car parce qu'elle fut pleine de grâce (Luc, 1, 28), il faut n'admettre en elle aucun défaut corporel de nature à empêcher la perfection et la plénitude de la grâce (1). Il est clair qu'une douleur de nature à mettre un homme hors de lui-même empêche l'exercice de la raison dans cet instant précis; or cet instant était, dans le cas, le moment d'appliquer tout son esprit, avec une attention suprême, à considérer la Passion du Christ. Une souffrance de cette nature aurait porté atteinte à la plénitude de la grâce dans l'application actuelle de l'esprit : c'est là quelque chose de difficilement admissible. Cette affection fut donc étrangère à la sainte Vierge.

J'ajouterai qu'il était plus agréable à Dieu que la Vierge compatît en son esprit plutôt que dans ses sens, car l'esprit est une partie plus noble, proprement apte à mériter et agréable (à Dieu) par soi-même. — Il a donc fallu que la douleur de la sainte Vierge fût suprême, mais de telle sorte que toute sa sensibilité restât réglée et soumise à sa raison vigilante. Mais quand l'esprit reste libre et exerce sur la partie inférieure une maîtrise actuelle, il n'y a pas de place pour une affection qui fasse perdre les sens. C'est pourquoi je crois que la pâmoison au sens vulgaire fut tout à fait étrangère à la sainte Vierge.

(1) Dans son Commentaire de la Somme (III[a] Pars, q. 7, a. x, ad 1[m]; n[o] III), Cajetan remarque : « Nota sobrietatem doctrinae praesentis circa plenitudinem gratiae in Beata Virgine : scilicet ut sit plena gratia, tam intensive quam extensive, non plenitudine gratiae secundum se (quia illa est propria Unigenito a Patre), sed plenitudine, tam intensive quam extensive, requisita ad Matrem Dei. Et haec nota contra loquaces et gratiam Beate Virginis extendentes ad omnes effectus gratiae : quasi Matris Dei laus indigeat nostris pro voluntate, non ratione, laudibus, sub quadam *pietatis specie*. Siste igitur, Vir vere devote ac docte in laudibus ratione fultis : ut scilicet sit gratia plena non ex parte gratiae, sed subjecti; nec in summo, intensive aut extensive, ex parte gratiae. Lauda in ea gratiam; sed in summo ex parte subjecti, supra omnem puram creaturam. Haec enim plenitudine Matrem Dei decet quae super omnes est puras creaturas exaltata. »

IV. — Je réponds que ce que l'on dit de la pâmoison n'est pas canonique, et ceci de plusieurs manières. D'abord quant à la source, qui n'est pas authentique. Ensuite quant au fait que signifie le nom, et qui n'est vrai ni au sens propre, à cause de la dignité du corps de la Vierge, ni au sens vulgaire, à cause de la dignité de son âme. Enfin, quant au temps (de cette fête). En effet, si l'on suit la tradition des saints Pères (1), quand la fête de l'Annonciation de la sainte Vierge elle-même tombe le dimanche de la Passion ou le dimanche des Rameaux, on ne la célèbre pas, mais elle est transférée, parce que ce sont des dimanches privilégiés. Mais eux, ils veulent non pas une fois par hasard, mais à perpétuité, célébrer à ces jours-là des fêtes nouvelles et, conséquemment, évincer les autres. Et si l'on permet aussi de célébrer à ce moment l'octave tout au long, c'en est fait des messes de Carême et des

(1) Les textes classiques, auxquels se réfèrera, par exemple, la commission instituée par Benoît XIV (séance du 7 déc. 1742; cf. Dom S. Baümer, *Hist. du Bréviaire*, tr. Dom R. Biron, t. II, Paris, Letouzey, 1905, p. 385), sont le canon 1 du 10e Concile de Tolède et le canon 51 du Concile de Laodicée.

Can. 1 du 10e Concile de Tolède (656) : « Quoniam die qua invenitur angelus Virgini Verbi conceptum et nunciasse verbis et indidisse miraculis, eadem festivitas non potest celebrari condigne, cum interdum quadragesimae dies, vel paschale festum videtur incumbere, *in quibus nihil de sanctorum solemnitatibus, sicut ex antiquitate regulari cautum est, convenit celebrari...* »; retenir ici le considérant, non la décision, qui concluait à la célébration de l'Annonciation huit jours avant Noël. — Mansi, *Ampliss. Coll.*, XI, 33-34; Hefele-Leclercq, *Hist. des Conciles*, III, 1re part. (1909), 294.

Can. 51 du Concile de Laodicée (380?) : « Pendant le Carême on ne doit pas célébrer de *natalitia* des martyrs, mais on doit rappeler le souvenir des saints martyrs, les samedis et les dimanches (de la Quadragésime). » — Mansi, II, 571-572; Hefele-Leclercq, I, 2e part. (1907), 1022.

Sur le transfert de l'Annonciation quand elle tombe un des jours compris entre le dimanche des Rameaux et le dimanche *in Albis*, cf. aussi les remarques historiques de A.-J. Binterim, *Denkwürdigkeiten der kathol. Kirche*, Mainz, 1829, t. V, p. 356.

autres vieux offices (1). Ajoutons que, bien que l'on célèbre le Jeudi Saint l'institution du Sacrement du Corps et du Sang du Christ, l'Église remet cependant la fête du Corps du Christ à un autre temps : car, tout occupée alors de la vénération du Corps du Christ, elle ne doit pas être distraite par d'autres objets, même bons.

Et donc, si l'on doit célébrer la fête de la Douleur de la sainte Vierge, c'est, à mon avis, à un autre moment et en en changeant le nom.

Tel est, Révérendissime Seigneur, ce qu'il m'a semblé devoir dire sur ce sujet; mais je soumets tout à la censure du Saint-Siège.

Rome, le 17 juillet 1506.

B) Le Commentaire de la Somme

A la question 27e, article IV (2) de la *IIIa Pars*, Cajetan rencontre les textes suivants de saint Thomas (trad. Synave ; éd. de la Rev. des Jeunes) :

Objection 2e : « A propos de la parole de Siméon : « Un glaive transpercera ton âme », saint Augustin (3) écrit que

(1) Au XVe siècle et au début du XVIe, le Sanctoral s'était fortement développé aux dépens de l'office du temps (Dom Baümer, *op. cit.*, II, p. 96, 100, 103). Parallèlement, une réaction se dessinait un peu partout : c'est ainsi qu'en 1523 le vén. P. Nicolas Audet († 1562) ordonnera aux Carmes de réserver au moins deux jours par semaine à l'office férial (*Dict. liturg. et archéol. chrét.*, art. Carmes, col. 2173). Pour la période antérieure, on peut noter à l'honneur des Frères Prêcheurs la remarque de Raoul de Tongres († 1401) qui les félicite de faire mémoire des saints pour garder intact l'office de la férie (*De observantia canonum : de cathol. Eccl. divinis Officiis*, Rome, 1591, p. 658).

(2) « Utrum per hujusmodi sanctificationem fuerit [= Maria] consecuta ut nunquam peccaret? »

(3) *Quaest. Novi et Veteris Test.*, q. 73; P.L. 35, 2267; cet ouvrage

la Bienheureuse Vierge, « lors de la mort du Seigneur, a « été saisie, avec stupeur, d'un doute ». Or douter de la foi n'est-ce point un péché ? »

Réponse : « Quant à la parole du vieillard Siméon, Origène (1) et d'autres docteurs (2) l'interprètent de la douleur que la Vierge a soufferte durant la passion du Christ. Saint Ambroise, lui (3), écrit que le glaive dont parle Siméon désigne « la prudence de Marie qui était au courant « du mystère céleste; la parole de Dieu n'est-elle pas puis- « sante et forte, et aussi plus aiguë qu'aucune épée à deux « tranchants » ?

Par contre, d'après certains commentateurs (4), ce glaive symbolise le doute qui aurait transpercé le cœur de la Vierge, non pas certes un doute coupable contre la foi, mais un doute d'étonnement et de réflexion. Saint Basile

est unanimement reconnu comme apocryphe : cf. *Dict. de théol. cath.*, art. Augustin, t. I, col. 2308.

Voir encore S. Thomas, *III*ª, q. 30, a. IV, ad 2ᵐ.

(1) Origène, *Hom. 17 in Luc.*; P. G. 13, 1845. En réalité, Origène l'interprète du glaive du doute; Origène partait de cette idée que tous les hommes ont été touchés par le péché parce que le Christ est mort pour les sauver tous : principe qui ressemble à celui qu'on invoquera plus tard contre l'Immaculée Conception. Origène a fait école, et l'ensemble des Docteurs l'a suivi jusqu'à saint Jean Damascène; voir V. Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, 2ª éd., Stuttgart, 1886, p. 151 et s., et Dom A. Agius, *The Blessed Virgin in Origen and St. Ambrose*, dans *Downside Review*, 1932, pp. 126-137.

(2) S. Jean Damascène, *De fide orthod.*, IV, c. 14; P. G. 94, 1161; S. Bède, in Luc. II, 35; P. L. 92, 346.

(3) *Expos. in Ev. Luc*, l. II; P. L. 15, 1574-75.

(4) Ainsi saint Cyrille d'Alexandrie (*In Luc*, P. G., 72, 506 C; *In Joann. XIX*, 25, P. G., 74, 661; cf. aussi P. G., 77, 1049), saint Basile (*Ep. 260* — al. *317*, P. G., 32, 965), Amphiloque d'Icononium (*Orat. in occurs. Dom.*, P. G., 39, 57), saint Jean Chrysostome (*Hom. 44 in Matth.*, P. G., 57, 463; *Hom. 21 in Joan.*, P. G., 59, 130), etc.; cf. Petau, *De Incarnatione*, lib. XIV, c. 1; Neumann, *Du culte de la sainte Vierge*, trad. fr., 1908, pp. 200-224; N. Marini, *Le macchie apparenti nel grande luminare della Chiesa greca S. Giovanni Crisostomo*, dans *Bessarione*, VII (1910), pp. 367-385; A. Eberle, *Die Mariologie des hl. Cyrillus von Alex.* (*Freib. Theol. Studien*, XXVII), Fribourg en B., Herder, 1921, p. 120 et s.

écrit (1) en effet : « La Bienheureuse Vierge, auprès de la « Croix, regardait; elle comparait à ce qu'elle voyait le té- « moignage de Gabriel, la connaissance ineffable qu'elle « avait de la divine conception, la grande manifestation du « miracle du Christ; et son âme flottait « entre la vue des « souffrances ignominieuses de son Fils et le souvenir de « ses actions merveilleuses. »

Cajetan commente (n° III) :

Prenez note de cette réponse, prédicateurs verbeux de la Passion du Christ (2) qui attribuez à la sainte Vierge, dans les douleurs de la Passion, ces cris et ces gestes de femme ! Pesez les paroles de saint Basile rapportées dans le texte; comprenez qu'alors la Vierge entra dans une contemplation d'admiration, rapprochant les traits divins dont elle avait été témoin et dont elle était certaine des traits humains qu'elle voyait alors, les choses sublimes et ces bassesses; qu'elle avait par suite une affectivité conforme à ces pensées selon la droite raison; si bien qu'elle souffrait avec son Fils et compatissait à ses peines à la vue du Christ qui, malgré sa grandeur, se soumettait, par amour, à tant de bassesses, pour le salut de sa propre mère et du monde.

fr. M.-J. CONGAR, O. P.

(1) *Epist. CCLX ad Optimum*; P. G., 32, 965-968. En réalité, saint Basile est, lui aussi, sur ce point, dans la tradition origéniste et admet une fluctuation de doute.

(2) *L'Éloge de la folie*, d'ÉRASME, paru en 1509, donne de certains prédicateurs du temps une description satirique, mais assez savoureuse : « Deum immortalem ! ut gesticulantur, ut apte commutant vocem, ut cantillant, ut jactant sese, ut subinde alios atque alios vultus induunt, ut omnia clamoribus miscent... », etc. (éd. Londres, 1777, pp. 119-120); cf. aussi l'*Ecclesiastae sive de ratione concionandi* l. IV, paru en 1539. — On peut aussi se reporter au texte cité p. 156, n. 1.

De l'imitation de Jésus-Christ

Méditations inédites de Guigues II le Chartreux

(*suite*)

MÉDITATION VII

L'auteur invoque la protection de la Sainte Vierge, qui, assimilée à Rébecca, est synonyme de pureté et de bonté. Elle donne à boire non seulement au serviteur, mais encore au chameau (allusion au ch. XXV *de la Genèse). Or, le pécheur, c'est le chameau, difforme, bossu et laid. Il a besoin d'être désaltéré.*

La Vierge est aussi le refuge. Nous devons lui demander asile, car la terre des mortels est inhabitable, elle est remplie de ténèbres et d'animaux nuisibles. Que la Vierge nous introduise dans la maison de Dieu, où l'on n'a plus à craindre ni le gel ni le froid.

La Vierge a tout pouvoir sur le Christ, elle peut nous le rendre favorable.

Tout au cours du texte, la même idée se poursuit : il ne peut y avoir de fidélité et d'union à Dieu sans le secours d'en-haut. Comme nous l'avons vu, d'ailleurs, dans les précédentes méditations, la conversion de l'âme est, de la part de Dieu, une nouvelle création. Mais, la Vierge est protectrice, elle désaltère, c'est-à-dire console des tristesses de la terre, puis elle « nous prépare le Christ ».

Cette méditation est gracieuse et poétique. Il y a là un tableau de pureté et de grâce exquises. Mais l'idée est à peine exprimée. Le rôle protecteur de la Vierge reste assez imprécis.

[fol. 12ro] Domine Deus Abraham, occurre mihi hodie, obsecro, et fac misericordiam cum indigno peccatore tuo. Igitur puella cui dixero : *Da mihi bibere*, et illa responderit : *Bibe, et camelis tuis potum tribuam* (1), ipsa quam preparavit Dominus filio Domini mei. Et ecce Rebecca veniebat, virgo facie pulchra nimis, et viro incognita. O Virgo virginum, domina mea, facie pulcherrima in quam concupiscunt et angeli. Prospiciens verte, obsecro, virginis oculos tuos super me ut laboranti et arenti linguae meae, vel unam guttam aquae per extremum digiti tui de hydria tua digneris infundere. Scio, Domina, scio quam inestimabili benignitatis affectu quolibet fidelem tuum Abrahae servum respicias ut, non solum potenti viro sed et camelis ejus, misericordiae tuae potum tribuas. Vere Domina tu es illa speciosa [fol. 12vo] nimis

(1) Gen., xxiv, 14.

Seigneur, Dieu d'Abraham, viens à mon aide, je t'en prie, et sois miséricordieux pour ton indigne pécheur. Donc, la jeune fille à qui j'aurai dit : *Donne-moi à boire*, et qui m'aura répondu : *Bois, et je donnerai aussi à boire à tes chameaux* (1), c'est la jeune fille que le Seigneur a destinée au fils de mon Seigneur. Et voici que Rébecca approchait, jeune fille d'une grande beauté et parfaitement pure (2). O Vierge des vierges, ma Souveraine, dont les anges eux-mêmes convoitent la beauté. Tourne, je t'en prie, tes yeux purs vers moi, comme vers celui qui souffre et brûle de soif, ou bien daigne me donner du bout de ton doigt une goutte d'eau de ton hydre. Je sais, ma Souveraine, je sais avec quel regard d'immense affection tu regardes l'esclave d'Abraham ton serviteur, puisque non seulement tu donnes à boire à l'homme qui te le demande, mais aussi à ses chameaux, les abreuvant ainsi de ta miséricorde. Tu es vraiment cette beauté non seulement chaste mais qui ne connaît point

(1) Gen., xxiv, 14. — (2) Pour tout ce passage, voir le ch. xxiv de la Genèse.

puella quae non solum virgo sed etiam viro incognita. Ille enim vir pessimus corruptor, initio Sancti Spiritus qui cor tuum impleverat luce proterritus, longius semper fugit a te. *Tota pulchra es et macula non est in te* (2). Facie pulcherrima, corpore integerrima, spiritu fecundissima ; et quod in te praefulgendum est miserorum necessitantibus subvenire paratissima. Tu es enim quae exhauris prima de altissimo fonte misericordiae et portas hydriam tuam gratiae plenam super humerum fortissimae intelligentiae tuae.

Quid ergo fecit illa puella quae typum tuum, Domina, proferebat ? Cito, inquit, deposuit de humero suo hydriam, super ulnam suam, nec contenta petenti viro dare, *quin etiam*, inquit, *et camelis tuis potum tribuam* (3). Quid est, beatissima, dabis mihi camelo peccatori [fol. 13r°] giboso, deformi et tortuoso potum de hydria tua ? Vere super quam rogare, sperare aut cogitare

(2) Cant., IV, 7. — (3) Gen., XXIV, 14.

d'homme. Car, par la prévenance du Saint-Esprit qui t'avait remplie de lumière, le corrupteur des âmes a toujours été loin de toi. *Tu es toute belle et il n'y a pas de tache en toi* (3). Tu es toute belle, toute pure, fécondée par l'Esprit-Saint; ce qui est admirable en toi, c'est que tu es toute prête à secourir les malheureux. C'est toi qui, la première, puises au profond réservoir de miséricorde; et tu portes ton hydre de grâces sur l'épaule de ta robuste intelligence.

Que fit donc la jeune fille qui te ressemblait, ô Souveraine ? Aussitôt, dit l'Écriture, elle descendit son hydre de son épaule sur son avant-bras, et non contente de donner à l'homme qui le lui demandait, elle dit : *Ne donnerais-je pas aussi à boire à tes chameaux ?* (4) Quoi donc, bienheureuse, tu me donneras aussi à boire de ton hydre à moi, pécheur, chameau difforme, bossu et affreux ? Tu es vraiment compatissante à nos misères, plus que nous ne pouvons le deman-

(3) Cant., IV, 7. — (4) Gen., XXIV, 14.

possumus, compatiens es tu miseriis nostris. Deponis enim de altissima scapula tuam hydriam, super humilem et flexibilem ulnam tuam, ut mundatio camelorum operiant te et mansuescant in domo patris tui, cum laveris pedes pabulumque et stramenta procuraveris. O Virgo, forma simul et virginitate pulcherrima, et mihi, obsecro, potum da, et provido hac nocte locum mansionis quem apud te, sicut dicis : *spatiosus ad habitandum locus* (4). Terra ista morientium angusta, et litigant homines in ea. Terra mea sicut aquae meae sunt silvae. Tecum autem spatiosus ad manendum locus est. Ecce projectus sum foras ad devorandum bestiis et avibus [fol. 13v°]. Non est qui consoletur me ex omnibus caris meis, nisi tu, quae sola post Deum laborem et dolorem consideras. Introduc me, mater misericordiae, in domum patris tui, ne foris sisterer, et urar gelu et frigore, timoresque noctis patiar. Introduc me, ut, lotis pedibus

(4) Gen., xxiv, 25.

der, l'espérer et le croire. Car tu déposes de ton épaule ton hydre, sur ton avant-bras infléchi humblement, pour que la purification des chameaux soit faite, et que je demeure dans la maison de ton père, lorsque tu auras lavé les pieds et préparé les litières des troupeaux. O Vierge, belle par ton corps et ta virginité, donne-moi aussi à boire et prépare-moi, pour cette nuit, un lieu de repos chez toi. Comme dit l'Écriture : *un endroit large à habiter* (5). Cette terre des mortels est étroite et les hommes s'y battent. Ma terre, de même que mes eaux, se perdront dans les broussailles. Avec toi, il y a un endroit large à habiter. Voici que je suis jeté au dehors pour être la proie des bêtes et des oiseaux. Il n'y a personne, parmi mes proches, pour me consoler, sauf toi, qui seule, après Dieu, considère ma peine et ma douleur. Introduis-moi, mère de miséricorde, dans la maison de ton père. Que je n'aille pas dehors, que je ne sois pas transi par la gelée et le froid, et que je ne subisse pas les peurs de la nuit ! Intro-

(5) Gen., xxiv, 25.

meis, accumbam cum camelis tuis, donec illucescat dies et inclinentur umbrae. Et reducas nos ad sponsi rivum Isaac qui meditatur in agro suo die ac nocte postulans adventum tuum cum reduxeris ei una tecum jumenta sua camelos portantes aromata. Vere enim tu illa es quam praeparavit Dominus filio Domini mei in matrem et sponsam et sororem. Dominus, inquit, preparavit. Prae cunctis enim electa es et praeelecta, *gratia plena, Dominus tecum* (5). Dominus Deus pater Domino Deo filio suo te [fol. 14ro] preparavit, ut et tu prepares nos sibi. Dignata insidere dorso supplicantis tibi cameli; et ipsum nobis praepares et placabilem facias; cum surrexerit procutere terram virga oris sui.

(5) Luc, I, 28.

duis-moi, et que, m'étant lavé les pieds, je couche près de tes chameaux, jusqu'au lever du jour et la fuite des ombres. Et ramène-nous auprès de l'époux Isaac, qui médite dans son champ, jour et nuit, attendant ton arrivée. Tu lui ramèneras aussi ses troupeaux et ses chameaux chargés d'aromates. Car, c'est bien toi que le Seigneur a destinée comme mère, comme épouse et comme sœur, au fils de mon Seigneur. Tu es choisie entre toutes et préférée, *tu es pleine de grâces, le Seigneur est avec toi* (6). Dieu le Père t'a préparée pour Dieu le Fils et pour que tu nous le prépares. Daigne t'asseoir sur le chameau qui s'agenouille devant toi. Et prépare-le-nous, rends-le-nous favorable. Lorsqu'il se lèvera, encourage-le de ta voix (7).

(*A suivre.*) M.-M. Davy.

(6) Luc, I, 28. — (7) Abraham avait envoyé un de ses serviteurs chercher, parmi les filles des Chananéens, une femme pour son fils Isaac. Arrivé dans la ville de Nachor en Mésopotamie, le serviteur s'arrêta avec ses six chameaux près d'un puits. Rébecca y vint pour puiser de l'eau : elle répondait aux signes demandés à Yahweh par le vieux serviteur. Celui-ci l'invita à le suivre. Rébecca et ses servantes partirent dans le pays de Chanaan, et la vierge Rébecca devint l'épouse d'Isaac (voir Gen., XXIV). Toute cette méditation fait constamment allusion au texte biblique.

La sainteté et le tempérament national

Les Saints Anglais

L'éditeur Sheed and Ward vient de publier successivement deux séries de vies de saints irlandais et anglais sous ce titre : *The Irish Way*, *The English Way*. Qu'il existât une manière irlandaise d'être saint, les origines celtiques de l'Église d'Irlande, les péripéties de son histoire et plus encore son extrême insularité auraient suffi à l'attester, encore que depuis le XII[e] siècle l'influence romaine et continentale n'ait cessé d'y croître. Il en eût été de même, et à plus forte raison, de l'Angleterre, si la Réforme n'était pas intervenue. Aussi, là, le problème des rapports entre la sainteté et le tempérament national reste-t-il entier. — Mais d'abord, n'est-ce pas un faux problème : le Père C. C. Martindale, bien connu outre-Manche, le croit et s'excuse presque d'avoir collaboré au volume sur l'*English Way* : « Ma conviction personnelle, écrit-il, c'est que toutes les nations se valent les unes les autres. Mais ce serait trop long à démontrer ; j'estime que toutes les « voies » : zouloue ou boer, française ou allemande, irlandaise ou anglaise, se rejoignent à l'horizon... Tel n'est pas pourtant le sentiment populaire... » Cette fois du moins, faisons justice à ce sentiment et parcourons rapidement le chemin que nous ont tracé les meilleurs représentants de la littérature catholique d'Angleterre (1).

(1) *The English Way, Studies in English Sanctity from St. Bede to Newman*, by M.C. D'Arcy, S.J., Hilaire Belloc, G. K. Chesterton, Fr. Bede Jarrett, O.P., et dix autres écrivains catholiques marquants. — Édité par Maisie Ward et publié chez Sheed and Ward, London and New York, 1933. — Le P. C. C. Martindale, S.J., a donné l'an dernier une série de conférences radiophoniques sur les principaux saints du Catholicisme (publiées sous ce titre : *What are Saints?*).

De l'aveu de G. K. Chesterton, Alfred le Grand († 904) fut le premier Anglais, non pas Anglo-Saxon, mais *Anglais*, on devrait même dire *Britannique*, s'il est vrai qu'« il y a dans ses démarches quelque chose qui sente ce genre de colonisation, opportuniste et à l'emporte-pièce, propre à un empire commercial » (p. 63). Or, et c'est le point de vue qui nous intéresse ici, ce grand Anglais était en même temps un grand catholique :

Il fut, s'il en fut jamais un, *un catholique anglais*. Il appartenait au suprême degré à ce type qui démontre au monde ce qui s'appelle une fixité de foi fanatique et cependant sans fanatisme : type remarquable où la conviction solitaire et surnaturelle s'exprime en énergie et non, si ce n'est rarement, en extase. Dans un certain sens il est vrai de dire que, dès là qu'un homme est catholique, il n'a plus besoin d'être un mystique. En ce sens, proprement limité et compris, Alfred était un catholique anglais, et il l'était d'autant plus qu'il se tenait seulement pour catholique et ignorait qu'il était anglais (ib.).

Avec la part de paradoxe qu'il faut accorder à l'auteur, c'est, croyons-nous, assez bien condensée, l'impression que l'on éprouve en face de cette galerie de saints anglais. Énergie et non pas mysticisme, conviction et non pas émotion, mais énergie farouche, quoique dépourvue de fanatisme, et conviction profondément enracinée dans l'âme par une méditation secrète.

Sans doute il y a des exceptions : témoin cette Dame Julienne de Norwich († 1413), de l'école des mystiques anglais du XIV^e^ siècle, qui figure sur le catalogue de Pierre Poiret (protestant français du XVII^e^ s.) avec cette mention : *Theodidacta, Profunda, Ecstatica*. Témoin aussi le poète Richard Crashaw († 1649), dont le lyrisme est imbu de la ferveur mystique des saints de la Contre-Réforme. Mais, de façon générale, il faut reconnaître chez les saints anglais une *tendance au moralisme, voire au puritanisme*, beaucoup plus qu'au mysticisme. C'est ce que soulignait équivalemment Newman, quand il faisait de la logique, de l'esprit de suite, de la cohérence dans la conduite (*consistency*) l'apanage du saint :

J'ai toujours considéré, écrivait-il peu de temps après sa conversion, la rigueur de la conduite comme la marque propre du saint...

Pour qui les observe de près, les saints n'apparaissent pas sans défauts : une certaine élévation d'esprit leur a parfois manqué, ou ils étaient impatients et irritables, de quelque manière enfin ils donnaient prise aux critiques d'un *advocatus diaboli*...

Les plus grands saints de l'Angleterre sont précisément ceux qui ont dû affronter un obstacle, auquel d'autres achoppaient, mais qu'ils ne laissaient pas de vouloir franchir, qu'ils franchirent effectivement — et l'Angleterre catholique avec eux — fût-ce au prix de leur vie. Qu'on pense à saint Thomas de Canterbury mis en face des prétentions de Henri II, ou à John Fisher et Thomas More au moment de la Réforme. Sans doute, ainsi qu'on nous le rappelle, More fut d'abord un humaniste et un humoriste, mais il cessa de rire en 1534. Pourquoi ? Qu'est-ce qui distingue More auteur de l'*Utopia* et More le Chancelier d'Angleterre ? La différence, la voici : « L'Angleterre existe, au contraire de l'*Utopia*, et cet Anglais éminent *voulait que l'Angleterre continuât d'exister, et spécialement cette Angleterre qu'il aimait.* » Le conservatisme anglais tendait alors à s'identifier avec la fidélité au Siège Apostolique.

Il y a cependant un genre d'obstination (à base d'orgueil) qui n'est pas anglais, ou qui, s'il est anglais, appartient à une certaine classe d'individus que la postérité ne canonisera jamais. Il existe en effet deux types de Catholiques anglais, comme il y a deux types d'Anglicans. Chesterton nous les dépeint sous les traits d'Henri VIII et de son ministre :

Le roi, qu'on s'en souvienne, avait (ou passait pour avoir) tout autant du catholique orthodoxe que More et beaucoup plus du persécuteur et du ligueur : jusqu'au bout de sa querelle il persista à se croire plus catholique que le Pape. Dans sa haine des hérésies, il était tout aussi décidé que More et beaucoup plus dur et sans merci. L'ennuyeux avec lui, c'est qu'il était de cette sorte de « Churchman » rigide qui toujours, consciemment ou inconsciemment, veut être la tête de l'Église. Il existe des laïques *High Church*, il existe même des laïques catholiques, dans lesquels respectivement leurs prêtres reconnaîtront avec regret ce type : « Tout dans la paroisse doit être catholique ou anglo-catholique, mais quant à définir ce que c'est — bien, j'en déciderai... » Maintenant More était un laïque du type juste opposé. Il était certes, dans sa vie intérieure, intensément *sacramentel* et même ascétique; et sa religion intime était d'une espèce que l'on rencontre chez les saints et dont ceux-ci ne font jamais parade. Mais,

si l'on juge de lui par cet empressement à se mêler des affaires ecclésiastiques qui caractérise parfois le « pieux laïque », il pourrait presque être qualifié de laïque paresseux. Il appartenait à cette gent catholique qui encourt spécialement le mépris parce qu'elle laisse tout faire au prêtre (pp. 216-7).

De More nous passons sans transition à Newman : nous nous apercevons que

Thomas More et Newman sont tous deux des Anglais caractéristiques du temps où ils ont vécu, et si la comparaison tourne en faveur de More, cela est dû en partie au fait qu'il se tenait encore tout près de la Tradition originale du Christianisme dont il insuffla l'esprit d'optimisme et de vive gaîté dans le savoir séculier fraîchement découvert. Newman, lui, rassemble en sa personne les idées et tendances d'une Angleterre qui a été lentement protestantisée, et sa grandeur consiste en ce qu'il s'est présenté néanmoins, et se présente encore comme essentiellement catholique (p. 328).

Cet héritage traditionnel dont la Réforme a privé l'Angleterre, nulle part il n'est aussi attachant, j'allais dire attrayant, que dans les saints du bas Moyen-Age : un Aelred de Rievaulx († 1166) par exemple, auteur d'un traité sur l'*Amitié spirituelle*, dont son biographe, Jocelyn de Furnes (1), écrivait : « Il avait de la sagesse et s'entendait aux affaires du monde, il était plein d'esprit, il appartenait à l'ancienne race anglaise, avec cela gentil, patient, compatissant aux infirmités du corps ou aux faiblesses de tempérament qu'il rencontrait chez les autres plus qu'aucun des prélats de l'Église de son temps »; un Wulstan de Worcester († 1095) qui, caressant un jour la chevelure du jeune Coleman, ne pouvait s'empêcher de s'écrier : « Si les créatures de Dieu sont si belles, que doit-il en être du Créateur ! » Plus tard, au XIV^e^ siècle, Piers Plowman, le héros de William Langland († 1399) — Petrus, *id est* Christus — symbolise des aspirations qui étaient éteintes depuis longtemps quand parut l'homme de la « mid-Victorian era », l'Anglais typique, commerçant et souvent indifférent. Piers Plowman était le « pèlerin de la vérité attelé à la charrue pour le salut des pauvres gens », le chrétien social par excellence : Christopher Dawson le qualifie de : « John Bull spiritualisé » — oh ! combien spiritualisé ! — Un martyr même, comme l'évêque

(1) Auteur de la *Vita Patricii*, dans les Bollandistes.

Fischer, avait pour lui-même (et *a fortiori* pour les autres) des condescendances et l'amour du confortable : un quart d'heure avant son exécution, il protestait encore qu'il entendait préserver sa santé jusqu'au bout « en usant de telles discrètes manières et moyens dont le Dieu tout-puissant dans sa bonté toute gracieuse avait daigné le pourvoir ».

Ouvrez au contraire le « *Jardin de l'âme* », ce livre de Richard Challoner († 1781) qui, durant deux siècles, a alimenté la piété anglaise, et vous constaterez que le Christianisme est devenu *exclusivement* affaire d'âme. La contrepartie de cette force que nous voyions tout à l'heure s'affirmer au dehors, c'est la discipline intérieure des pensées et des émotions, la répression, sinon la suppression, de tout sentiment violent qui risquerait de laisser la religion s'évaporer de l'âme, alors que dans un pays protestant ou protestantisé il convient de l'y tenir enfermée et comme scellée. Et voilà la seconde caractéristique des Saints anglais, qui a fait tout leur mérite dans les derniers temps : celle que nous transcrivions par les termes de « conviction solitaire et surnaturelle » et que l'anglais appelle plus simplement : « *remoteness, inwardness* ». « Garder son âme *at home* avec Dieu », tel est l'idéal explicitement proposé par le saint évêque Challoner aux générations nouvelles : on comprend dès lors pourquoi aux yeux de leur représentant le plus éminent, Newman, il n'y eut jamais que deux réalités qui comptassent : son âme et Dieu, et cela au milieu même des détresses morales engendrées par le machinisme et le capitalisme. Sans doute, depuis, les choses ont changé, le catholicisme anglais s'est fait plus humain, plus social aussi. Mais il n'a pas encore renoué avec la grande tradition, illustrée par tant de saints depuis Bède le Vénérable jusqu'au redoutable Edmond Campion († 1581) et à la prestigieuse Mary Ward († 1645); — d'autres courants entraînent vers d'autres buts. Aussi n'est-ce pas sans mélancolie que ceux qui aiment à se souvenir assistent au spectacle de la vie moderne, laquelle cependant n'est pas sans continuité avec le passé.

Fr. Vincent-Marie Pollet, O. P.

Chronique d'histoire de la spiritualité

PÉRIODE PATRISTIQUE

I. — Éditions de textes

L'excellent *Florilegium patristicum*, publié sous la direction de B. Geyer et J. Zellinger, s'enrichit avec rapidité de textes nouveaux, et parfois difficilement abordables.

I. — *L'Apologétique* de Tertullien avait déjà paru dans la collection en 1906, par les soins de Gérard Rauschen : cette édition avait été vivement critiquée par Schrörs, qui lui reprochait en particulier de ne pas tenir un assez grand compte de la tradition représentée par le *codex Fuldensis*, si bien qu'en 1919 Rauschen avait cru devoir publier un important fascicule d'*Emendationes et adnotationes* pour expliquer et bien souvent modifier sa position. L'édition de Rauschen étant épuisée, les directeurs du *Florilegium* ont pensé qu'il y avait mieux à faire que de la réimprimer telle quelle, et ils ont confié la tâche de préparer une édition entièrement nouvelle au docteur J. Martin, déjà bien connu des spécialistes par ses travaux sur Commodien et Minucius Felix.

On n'ignore pas les difficultés spéciales que présente le texte de l'*Apologétique*. Dans la tradition manuscrite, le codex de Fulda s'écarte de tous les autres par le nombre considérable de ses leçons aberrantes, et le premier travail de l'éditeur est de fixer sa position à l'égard de ce codex. Mais les opinions sur ce point restent très divergentes. Les uns regardent le *Fuldensis* comme le meilleur manuscrit de l'*Apologétique* et voient dans la Vulgate un texte remanié et corrigé dans le sens d'une plus grande facilité. Pour d'autres, Ter-

tullien lui-même aurait publié deux éditions successives de l'*Apologétique*, et le *Fuldensis* serait l'unique représentant connu de la seconde édition. D'autres enfin — et c'est le cas de J. Martin — estiment que si, en certains cas, le *Fuldensis* seul a pu conserver la leçon originale, il ne représente cependant qu'un texte discutable et n'a pas à être seul ou même principalement interrogé.

C'est dans ces conditions que nous avons affaire, en face de l'édition de Martin, à un nouvel essai de reconstitution du texte de l'*Apologétique* (1). Les professionnels de la critique pourront évidemment discuter tel ou tel passage. Il reste que, dans l'état présent des recherches, cette édition marque un grand effort et une vraie réussite.

Les notes achèvent de lui donner tout son prix. Tertullien est un auteur difficile, et l'*Apologétique* abonde en allusions historiques ou mythologiques. La plupart des lecteurs ne sauraient profiter de leur étude que s'ils sont en quelque sorte conduits par la main. Le commentaire de Martin est bref, comme il convient à une édition scolaire, mais il est très riche et ses explications sont du plus haut intérêt. Il abonde surtout en citations de passages parallèles, de manière à mettre en relief soit les sources possibles de Tertullien, soit les imitations qui en ont été faites par les auteurs postérieurs. Il fournit de la sorte un instrument de travail d'une incomparable utilité.

II. — Les trois livres de saint Ambroise, *De virginibus*, occupent une place de choix dans la littérature patristique consacrée à l'éloge de la virginité. L'édition qu'en donne le R. P. Faller est d'autant plus importante qu'elle est fondée sur une nouvelle collation des manuscrits et qu'elle nous apporte un texte particulièrement soigné. Elle prépare ainsi et annonce la publication de ces livres dans le *Corpus* de Vienne, et l'on ne peut que se réjouir en pensant que c'est le P. Faller lui-même qui en est chargé.

On a depuis longtemps reconnu que saint Ambroise, pour écrire les livres sur les vierges, avait utilisé de nombreux sermons qu'il s'était contenté de mettre bout à bout, en les

(1) *Quinti Septimii Florentis Tertulliani Apologeticum*, recensuit, adnotavit, praefatus est J. Martin (Florilegium patristicum, VI); in-8° de IV-176 pages; Bonn, Hanstein, 1933; 6 Mk.

reliant par des formules de transition plus ou moins bien venues. Le P. Faller reconnaît ainsi dans le *De virginibus* (1) des morceaux de sermons sur sainte Agnès (I, 2, 5-9), sur la virginité de la religion chrétienne (I, 3, 11-4, 19), sur la comparaison du mariage et de la virginité (I, 5, 23-11, 66) ; sur Marie, miroir des vierges (II, 2, 6-18), sur sainte Thècle (II, 3, 19-21); sur une vierge d'Antioche, peut-être sainte Théodora (II, 4, 22-5, 33); sur la mort de saint Jean Baptiste (III, 6, 26-31). Enfin, une grande partie du livre III (I, 1-4, 14) est censée être la reproduction du discours tenu par Libère à Marcelline, sœur de saint Ambroise, lors de sa prise de voile, mais en réalité saint Ambroise lui-même a récrit ce discours, dans lequel il n'a pas craint d'introduire des idées qui lui sont personnelles. Bien qu'ils soient ainsi faits de pièces et de morceaux, facilement reconnaissables, les livres sur les vierges n'en ont pas moins une réelle unité : saint Ambroise est, par excellence, le docteur de la virginité chrétienne; il n'a pas de peine à parler de cette vertu, et lorsqu'il rapproche les uns des autres les discours qu'il lui a consacrés, il se trouve faire un véritable ouvrage que les chrétiens de notre temps lisent avec profit.

III. — Nos lecteurs connaissent déjà l'intéressant ouvrage de M. G. Lecordier, sur *La doctrine de l'Eucharistie chez saint Augustin*. Dom Hugo Lang, O. S. B. (2), vient de mettre à leur disposition un précieux recueil des principaux textes eucharistiques du grand docteur et leur permettra ainsi de compléter utilement les renseignement fournis par cet ouvrage.

Chaque passage est précédé d'une brève introduction destinée à rappeler les circonstances de sa composition et à le replacer dans son contexte. Des notes indiquent des rapprochements utiles, soit avec d'autres écrits de saint Augustin, soit avec les livres d'autres Pères, dont l'évêque d'Hippone aurait pu s'inspirer. Dom Lang ne prétend d'ailleurs pas don-

(1) *S. Ambrosii De virginibus*, ad praecipuorum codicum fidem recensuit O. Faller (Florilegium patristicum, XXXI); in-8° de IV-78 pages; Bonn, Hanstein, 1933; 3 Mk 40.

(2) *S. Augustini textus eucharistici selecti*, edidit, prolegomenis et notis instruxit H. Lang (Florilegium patristicum, XXXV); in-8° de IV-73 pages; Bonn, Hanstein, 1933; 3 Mk.

ner une édition critique; il se contente de reproduire le meilleur texte publié jusqu'à présent.

Les quelque quarante-sept morceaux qu'il nous invite à lire représentent sans doute ce que saint Augustin a écrit d'essentiel sur l'Eucharistie. Il serait, semble-t-il, assez facile de discuter la valeur du choix qui a été fait de quelques-uns d'entre eux : c'est ainsi que les deux sermons III et VI de Denys ne sont peut-être pas authentiques. Mais, en pareille matière, il faut toujours laisser un peu de place au libre choix du collecteur.

Dans son introduction, Dom Lang remarque justement que saint Augustin ne pourrait pas être nommé le docteur de l'Eucharistie comme il est le docteur de la grâce, et que ce titre appartiendrait beaucoup plutôt à saint Ambroise ou à saint Jean Chrysostome; et il se demande comment il se fait que saint Augustin, dont personne n'ignore les relations avec saint Ambroise, paraît n'avoir pas connu la doctrine du *De mysteriis* ou du *De sacramentis*. Il suppose que peut-être ces livres, protégés par le secret de l'arcane, ont été peu répandus. Cette explication est peu satisfaisante; car l'évêque d'Hippone avait bien d'autres moyens que la lecture de ces deux ouvrages pour se renseigner sur la pensée de son collègue de Milan. Disons plutôt que s'il n'a pas adopté les formules ambrosiennes, c'est qu'il n'a pas cru devoir le faire. Il ne faut d'ailleurs pas oublier que saint Augustin n'a jamais écrit *ex professo* de traité sur la sainte Eucharistie : lorsqu'il en parle, il ne se propose pas d'exposer toute la doctrine chrétienne relative à ce sacrement, et il suppose connue de ses auditeurs ou de ses lecteurs la foi traditionnelle. On comprend ainsi les quelques déficiences d'un enseignement d'ailleurs très riche et très fécond.

IV. — La règle que saint Césaire d'Arles a composée pour les monastères de vierges est restée assez peu connue, malgré ses mérites; ce n'est qu'en 1621 qu'elle a été pour la première fois éditée, par le R. P. Moquot, et nous n'en possédons que trois manuscrits complets, avec le fragment d'un quatrième. Bollandus l'a éditée à nouveau en 1643, dans les *Acta Sanctorum*, sans avoir connaissance du travail de son prédécesseur; et la plupart des modernes qui ont eu à s'occuper de ce texte, l'ont fait d'après Moquot.

Dom Morin, dont on ne saurait ignorer la pieuse sollicitude

à l'égard de tout ce qui concerne saint Césaire d'Arles, vient enfin de donner une édition critique, la première, de la règle des moniales (1), après avoir exposé en détail, dans un savant article de la *Revue Bénédictine*, les questions soulevées par ce texte (2). Retenons seulement que saint Césaire a pris le soin de faire confirmer sa règle par le pape Hormisdas, avant 523 par conséquent, et de la proposer tout de suite après à la signature de quelques-uns de ses collègues dont les noms figurent après la bulle de confirmation. Plus tard, une rédaction définitive, suivie d'une récapitulation, ayant été faite, l'évêque d'Arles demanda encore, le 22 juin 534, la signature de ceux de ses collègues qui se trouvaient avec lui. Nous possédons encore ces deux séries de signatures, que nul n'avait expliquées avant Dom Morin.

La présente édition contient, après la règle proprement dite, un certain nombre de documents destinés aux vierges, c'est-à-dire six formules de prières pour la mort et la sépulture d'une moniale, un fragment de constitution portant défense d'enterrer des prêtres dans la basilique du monastère de saint Césaire, et trois lettres de l'évêque d'Arles à sa sœur. L'ensemble est du plus haut intérêt, publié avec le soin qu'apporte Dom Morin à tout ce qu'il fait. Plaise à Dieu que nous ne tardions pas trop à avoir maintenant l'édition complètes des œuvres de l'évêque d'Arles.

V. — Les *Homélies* et les *Récognitions clémentines* sont parmi les monuments les plus curieux de l'ancienne littérature chrétienne. Les unes et les autres ont des sources communes, et l'on peut regarder ces deux ouvrages comme des recensions différentes d'un même écrit fondamental. Celui-ci, qui pourrait avoir été rédigé aux environs de 230, avait lui-même pour sources, au dire des critiques, les *Kérygmes* ou Prédications de Pierre, les Actes de l'apôtre Pierre, un livre d'apologétique juive et un roman de reconnaissances, d'origine hellénique.

(1) *S. Caesarii episcopi Arelatensis, Regula sanctarum virginum aliaque opuscula ad sanctimoniales directa* ad normam codicum nunc primum edidit G. Morin (Florilegium patristicum, XXXIV); in-8° de VI-55 pages; Bonn, Hanstein, 1933; 2 M. 80.

(2) G. Morin, *Problèmes relatifs à la règle de saint Césaire d'Arles pour les moniales*, dans *Revue Bénédictine*, 1932, p. 5-20.

On a naguère attribué une très grande importance aux Clémentines, dans lesquelles quelques-uns voulaient retrouver le tableau le plus complet et le plus exact du christianisme primitif. Il est plus vraisemblable que ces ouvrages, écrits en des milieux assez spéciaux, assez isolés, représentent, par rapport à la grande Église, des tendances divergentes, et que leur seule valeur soit de nous faire connaître les idées professées par des judéo-chrétiens attardés.

Nous n'en sommes pas moins heureux de posséder une traduction française des *Homélies clémentines*, la première, — et de pouvoir désormais lire facilement ces Homélies. Cette traduction paraît aux éditions Rieder, sous la signature d'A. Siouville (1). C'est dire qu'il faut lire, avec quelques réserves, l'introduction qui la précède : on y trouve, de temps à autre, des formules qui auraient besoin d'être précisées ou corrigées. La traduction elle-même n'appelle pas de remarques spéciales : elle semble aussi bonne que possible, en l'absence d'un texte critique, qui fait encore défaut, et qui seul permettrait de s'assurer des détails.

II. — Le corps mystique du Christ

VI. — L'Église est le corps mystique du Christ. On sait la place que cette idée occupe dans la théologie de saint Paul. Sous les formes les plus diverses, l'Apôtre ne cesse pas de mettre en relief la vie du Christ qui anime l'Église entière et qui rend chacun de ses fidèles participant de la nature divine. Le baptême nous communique la grâce des mystères de la mort et de l'ensevelissement du Sauveur, de telle sorte que, ressuscités avec lui, nous marchions en nouveauté de vie. L'Eucharistie nous donne le corps et le sang du Christ, si bien que sa vie devient en quelque sorte notre vie.

Assez longtemps négligée, l'étude de la doctrine du corps mystique a été plusieurs fois reprise au cours de ces dernières années. Qui ne connaît par exemple les ouvrages de J. Anger,

(1) *Les Homélies clémentines*. Première traduction française avec une introduction et des notes, par A. Siouville (Les textes du Christianisme, XI); in-16 de 416 pages; Paris, Éditions Rieder, 1933; 40 fr.

La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ, d'après les principes de la théologie de saint Thomas ; de K. Adam, *Le vrai visage du catholicisme* ; de S. Hurtevent, *L'unité de l'Église du Christ* ; de G. Gasque, *L'Eucharistie et le corps mystique* ? Cependant la plupart de ces livres laissent de côté l'aspect historique de la doctrine, pour ne retenir que son étude doctrinale. Le R. P. Mersch, professeur aux Facultés Notre-Dame de la paix, à Namur, a donc trouvé devant lui un champ à peu près inexploré lorsqu'il s'est proposé d'entreprendre des recherches de théologie historique sur le corps mystique du Christ, et les deux volumes qu'il vient de publier sont très près d'être une œuvre définitive (1).

Assez naturellement, ces volumes se divisent en trois parties : les enseignements de l'Écriture Sainte, depuis les premières esquisses de l'Ancien Testament jusqu'aux développements splendides de saint Paul et de saint Jean; — la doctrine des Pères; — la systématisation des théologiens scolastiques et les études du concile du Vatican en vue d'une définition dogmatique. Nous n'avons à nous occuper ici que de la période patristique.

Parmi les Pères apostoliques, saint Ignace d'Antioche occupe une place de choix : il est le docteur de l'unité. Ses épîtres ne cessent pas de recommander aux fidèles la plus étroite union avec la hiérarchie ecclésiastique : l'évêque représente le Père; les diacres, Jésus-Christ. Aussi faut-il obéir à l'évêque comme Jésus-Christ à son Père, aux prêtres comme aux apôtres, et révérer les diacres comme le commandement de Dieu. Saint Irénée est le théologien de la récapitulation : « La vue est magnifique assurément, écrit le P. Mersch, après avoir exposé les idées d'Irénée : on voit tous les événements de l'histoire sainte et toutes les péripéties de la vie intérieure des âmes se résumer dans le Christ, tandis que remonte vers lui le courant même des siècles. Mais ce tableau, qui montre, en quelque sorte, le corps mystique dans la poussée même de sa croissance et de sa reconquête sur la mort, est moins une explication scientifique qu'une vaste théorie, au sens étymo-

(1) Émile Mersch, *Le corps mystique du Christ, Études de théologie historique* (Museum Lessianum, section théologique, n. 28-29); 2 vol. in-8° de XXXVIII-477 et 445 pages; Louvain, Museum Lessianum, 1933; 90 fr. les deux volumes.

logique du mot. Aussi sa valeur de représentation dépasse-t-elle sa portée spéculative (t. I, p. 274). »

Le chapitre relatif aux Alexandrins, c'est-à-dire à Clément et à Origène, est divisé en deux parties : d'abord un exposé systématique de ce que paraît être leur doctrine; puis l'étude de quelques textes isolés qui ne semblent pas cadrer avec l'ensemble du système. Cette division est commode ; mais le P. Mersch est le premier à voir tout ce qu'elle a d'arbitraire (t. I, p. 284). Elle n'est pas en effet des plus satisfaisantes, car si de trop nombreux passages font éclater les cadres tracés d'avance, c'est que ces cadres sont insuffisants. D'autre part, il n'est pas juste, à notre avis, d'étudier simultanément Clément et Origène. Ces deux hommes diffèrent beaucoup l'un de l'autre, et l'âme si profondément ecclésiastique d'Origène risque d'être mal comprise lorsqu'on l'étudie en quelque sorte à la lumière de son maître.

Saint Athanase est un des grands théologiens du corps mystique : « Cette doctrine lui sert, et fort souvent, à expliquer, à formuler, et à prouver le dogme pour lequel il a lutté le plus; elle lui sert encore, et fort souvent aussi, à réfuter les principaux arguments de ses principaux adversaires, nous voulons dire à interpréter dans un sens orthodoxe les textes dont les ariens voulaient appuyer leur hérésie. Elle avait même pénétré si avant dans son âme qu'il l'exprime, même sans y penser, et qu'il faut songer à elle pour comprendre les textes où il parle, en même temps et sans marquer de séparation, du Sauveur et de nous (t. I, p. 336). » Le Verbe est devenu homme pour que nous devenions Dieu : cette formule résume en quelque sorte la pensée de saint Athanase; elle traduit également au mieux l'unité du corps mystique.

Saint Hilaire est étudié parmi les Orientaux, parce que sa doctrine du corps mystique se place d'elle-même dans la ligne de la tradition orientale : il reprend la théologie d'Athanase et les compléments qu'il lui apporte seront ceux-là même que reprendra plus tard Cyrille d'Alexandrie. Au reste, le P. Mersch se déclare impuissant à expliquer ces ressemblances, et il signale, comme un intéressant sujet d'étude, l'examen des rapports de saint Hilaire avec la culture grecque. Avec lui, nous ne pouvons que souhaiter voir bientôt cette question examinée de près par un bon travailleur.

Saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse insis-

tent sur l'argument sotériologique qu'ils emploient surtout contre Apollinaire : ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé. Le Christ a donc assumé l'humanité pour pouvoir la sauver. Saint Jean Chrysostome est essentiellement un moraliste : aussi n'ajoute-t-il rien à l'enseignement traditionnel; mais il l'expose avec force et avec éloquence : « Ce qui parle en lui, c'est la pure tradition » (t. I, p. 413). Enfin, saint Cyrille d'Alexandrie achève de préciser la théologie du corps mystique : il en est le docteur, comme il est le docteur de l'Incarnation : « Pour dire ce qu'est le Christ et ce qu'est l'Incarnation, il faut parler des chrétiens. Aussi, le même mouvement théologique, qui a mené vers sa formule définitive le dogme christologique, a conduit à sa perfection la doctrine du corps mystique. L'enseignement de saint Cyrille n'est pas une brusque trouvaille individuelle, mais l'aboutissement d'un long travail auquel bien des Pères ont coopéré, ou plutôt l'éclosion d'une graine, sur laquelle Dieu veillait depuis les origines » (t. I, p. 450).

A côté de la tradition grecque, la tradition latine fait vraiment assez pauvre figure. Le P. Mersch cite Tertullien et saint Cyprien; mais il ne peut s'empêcher de remarquer les déficiences de leur enseignement. Du moins saint Augustin est-il incomparable, et l'on comprend sans peine que de très nombreuses pages lui soient consacrées. Sans doute une remarque s'impose-t-elle tout d'abord : les Pères grecs sont théocentriques, c'est-à-dire qu'ils prennent leur élan dans le mystère même du Verbe, qui récapitule tout en Lui, qui s'incarne pour nous diviniser. Les Latins, et saint Augustin en particulier, sont anthropocentriques. Ce qui les intéresse d'abord c'est le mystère de l'Église, et c'est de l'Église qu'ils partent pour fonder leur enseignement sur le corps mystique. Plus tard, les théologiens se demanderont quelle est la différence entre le corps mystique et l'Église et ils auront raison. Les Pères ne se posent pas encore ce problème; et ils appliquent tout naturellement au corps mystique ce qu'ils disent de l'Église.

On ne se lasse pas de relire saint Augustin. Les pages que lui consacre le R. P. Mersch sont parmi les plus belles de son étude. L'historien nous présente successivement dans l'évêque d'Hippone le défenseur de l'orthodoxie contre le donatisme et le pélagianisme et le prédicateur soucieux d'affermir la vie

chrétienne dans l'âme de ses fidèles : « Dans l'exposé du corps mystique qu'il oppose au donatisme, Augustin apparaît comme le continuateur de saint Cyprien ; dans celui qu'il oppose au pélagianisme, il prépare l'enseignement des scolastiques et des modernes sur la grâce et le corps mystique; enfin, dans celui qu'il donne en prêchant à ses fidèles, il laisse parler son âme, et nulle part sa doctrine ne reflète autant sa psychologie ni ne rend aussi fortement témoignage à la vérité (t. II, p. 43). » Nous ne pouvons évidemment pas suivre le détail des analyses du P. Mersch, nul ne se lassera de les lire ou de les relire.

Ce n'est pas sans regret que l'on quitte un ouvrage tel que celui dont nous venons d'indiquer les lignes essentielles. Les extraits des Pères qui y sont cités en foule constituent à eux seuls une riche anthologie. Les analyses, à la fois savantes et pieuses, qui les commentent sont d'une rare précision. Il est à souhaiter que l'ouvrage du P. Mersch devienne pour beaucoup un livre de méditation et de lecture spirituelle. C'est un livre de science assurément, mais c'est aussi un livre d'âme.

III. — Plotin

VII. — Voici, il faut l'avouer, un livre décevant. M. Edouard Krakowski prétend nous parler de *Plotin et du paganisme religieux* (1) ; et nous nous attendons à trouver, avant tout, dans cet ouvrage, une analyse de la pensée de Plotin. De fait, nous y lisons bien quelques chapitres consacrés à Plotin, mais nous y lisons aussi beaucoup d'autres choses, puisque l'auteur croit devoir nous rappeler d'abord l'histoire d'Alexandrie depuis ses origines jusqu'au IIIe siècle de notre ère, nous entraîner ensuite le long des siècles et nous montrer dans la philosophie de Bergson l'aboutissant authentique de la pensée plotinienne.

Après tout, nous consentirions volontiers à cet élargissement des sujets si nous étions sûrs de pouvoir faire pleine confiance à M. Krakowski. Mais nous sommes un peu scepti-

(1) Édouard Krakowski, *Plotin et le paganisme religieux* (Les maîtres de la pensée religieuse, III); in-16 de 301 pages, Paris, Denoël et Steele, 1933; 20 francs.

ques lorsque nous le voyons faire un éloge enthousiaste du livre vieilli de Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandie*, qu'il qualifie de « monument véritablement éternel (p. 8) », ou accorder une respectueuse attention à l'essai de jeunesse de M. Herriot sur *Philon d'Alexandrie* (p. 101). Et notre scepticisme se change en défiance devant des formules telles que celle-ci : « Le livre de la Sagesse est un commentaire des propos de Salomon, mais un commentaire qui éclaire le texte qu'il commente et qui, en plus d'un endroit, y porte une lumière nouvelle (p. 90). » Ou encore : « Avec saint Jean, les textes hébreux de Salomon, de l'Ecclésiastique et du livre de la Sagesse sont directement utilisés pour fonder une philosophie chrétienne (p. 108). » Ou encore : « Saint Justin cite fréquemment Philon, dont l'influence sur lui est d'autant plus incontestable qu'elle est souvent avouée (p. 114). » Ou encore : « Venu à Rome, il (Porphyre) y reçut les leçons d'Origène, philosophe platonicien, et peut-être celles d'Origène le chrétien (p. 204). » On multiplierait sans peine les citations de ce genre qui témoignent du moins d'une certaine légèreté. M. Krakowski a écrit trop vite; il n'a pas pris le soin de vérifier ses affirmations ; et, comme il ne donne jamais aucune référence, il expose ses lecteurs à de grossières erreurs.

Sans doute, il ne faudrait pas croire que tout son livre est méprisable. On y trouve parfois d'intéressantes analyses ou de curieuses suggestions. Les chapitres consacrés à Plotin lui-même et à sa pensée religieuse méritent d'être lus. L'historien de la spiritualité chrétienne ne saurait ignorer la place que tient le néoplatonisme dans la formation, ou du moins dans l'expression d'idées qui nous sont devenues familières, et s'il veut jeter un regard d'ensemble sur le mouvement néoplatonicien, il peut s'adresser à M. Krakowski pour lui demander d'être son guide. Il devra d'ailleurs chercher d'autres maîtres dès qu'il voudra aborder le détail des problèmes : ces maîtres ne lui manqueront pas.

IV. — Saint Ambroise

VIII. — Nous ne manquons pas d'ouvrages sur saint Ambroise, et M. J. R. Palanque est le premier à reconnaître ce

qu'il doit à ses prédécesseurs. Il a pourtant raison de dire que nul avant lui n'avait traité *ex professo* le problème de l'attitude de saint Ambroise à l'égard de l'empire romain. Son ouvrage comble ainsi une lacune, et il est permis de dire qu'il la comble magistralement (1).

Après une longue introduction qui rappelle la carrière civile de saint Ambroise et les circonstances assez extraordinaires de son élection sur le siège épiscopal de Milan, M. Palanque divise naturellement en deux parties l'étude du rôle politique joué par le grand évêque : la première partie est consacrée à ses rapports avec les princes de la dynastie valentinienne ; la seconde à ses relations avec Théodose. Après quoi vient une troisième partie qui traite en deux chapitres corrélatifs des idées politiques de saint Ambroise : les devoirs envers l'État : patriotisme romain, conformisme social, loyalisme monarchique; et les devoirs de l'État : abolition des erreurs, indépendance de l'Église, respect de la loi morale.

On s'imagine assez volontiers que, durant tout le cours de son épiscopat, du moins jusqu'à la mort de Théodose, saint Ambroise a joué auprès des divers empereurs le rôle d'un conseiller ecclésiastique tout-puissant et constamment écouté.

M. Palanque fait bonne justice de cette vue un peu simpliste des événements, et, avec un grand souci des nuances, il nous montre les divers développements de l'influence politique de l'évêque de Milan : d'abord, immédiatement après son élection, occupé par les affaires ecclésiastiques de son vaste diocèse et n'entretenant avec Gratien que des relations assez officielles, n'entrant qu'en 381 dans l'intimité de l'empereur et même alors restant dans l'exercice de son rôle d'évêque et ne parvenant pas à une toute-puissance qu'il n'ambitionnait d'ailleurs pas ; puis, après la mort de Gratien et le réveil de la question païenne, s'opposant aux prétentions des ariens et regardé comme plus ou moins suspect par l'impératrice Justine, qui le charge auprès de l'usurpateur Maxime d'une mission difficile destinée peut-être à l'écarter de Milan et transformée par les circonstances en une véritable épreuve, peut-être même en un piège (p. 172).

Sous Théodose, les premiers rapports de saint Ambroise et

(1) J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du IV^e siècle*; in 8° de XIV-599 pages. Paris, de Boccard, 1933.

de l'empereur sont également loin d'avoir toujours été cordiaux : l'affaire de la basilique de Callinicon aboutit à une retraite de la part de Théodose, mais témoigne des prétentions exagérées de l'évêque; aussi est-elle suivie d'une période de tension et de froideur que les massacres de Thessalonique ne sont pas faits pour interrompre. Cependant ce sont ces massacres et l'énergique prudence de saint Ambroise qui servent d'occasion à l'établissement d'une intimité désormais triomphante. Jamais saint Ambroise n'est plus puissant qu'après 390 sur l'esprit de l'empereur.

Cette sèche analyse montre à peine la richesse d'un très beau livre, rempli de détails finement observés, de remarques neuves, et aussi précieux pour l'histoire de l'Église chrétienne que pour celui de l'Empire. Trois appendices sur l'étude critique des sources, sur la genèse des œuvres de saint Ambroise, sur la chronologie, terminent l'ouvrage, avec une note d'érudition qui est loin de déplaire. Nos lecteurs s'intéresseront spécialement à la physionomie morale de saint Ambroise, telle qu'elle se dégage des analyses de M. Palanque; tous seront d'accord avec lui pour penser que : « figure extrêmement attachante par sa sensibilité débordante, par la flamme de son zèle chrétien et même par les contradictions où sa nature le mène parfois, cet évêque qui n'a pas été un théologien profond, ni un exégète érudit, ni même un moraliste original, mais un juriste cultivé, un compilateur habile, un administrateur avisé et pondéré... mérite d'être reconnu comme un grand docteur et un grand pasteur (p. 403-404). »

V. — Saint Augustin

IX. — Celui des docteurs chrétiens qui a peut-être subi le plus profondément l'influence des néoplatoniciens est saint Augustin : du moins se plaît-on à faire cette réputation au grand évêque d'Hippone, et nous ne sommes pas étonnés de voir M. Régis Jolivet intituler son livre : *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien* (1).

(1) Régis Jolivet : *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien* (Les maîtres de la pensée religieuse, I); in-16 de 277 pages; Paris, Denoël et Steele, 1933; 20 francs.

Ce titre même limite les recherches de l'auteur et les curiosités du lecteur. Il nous suffit de le lire pour n'être pas tenté de demander à M. Jolivet des renseignements sur la théologie de saint Augustin : nous ne trouverions ici rien de tel. Les grandes luttes contre le donatisme et contre le pélagianisme sont laissées de côté, de même que les ouvrages doctrinaux qui étudient les problèmes soulevés par les hérétiques. Ce qui intéresse l'auteur, c'est avant tout, sinon exclusivement, saint Augustin philosophe.

On n'y voit pas d'inconvénient. Remarquons toutefois que ce livre est rédigé sous la forme d'une biographie. Dès lors, la plus grande partie en est consacrée à raconter les premières années de saint Augustin, depuis sa naissance jusqu'à sa conversion. L'épiscopat ne tient qu'une place disproportionnée avec son importance, et ce n'est pas normal, bien que beaucoup d'autres historiens de l'évêque d'Hippone aient procédé de la même manière. On conçoit qu'on éprouve une pareille tentation : les *Confessions* ne sont-elles pas un document unique, et ne doit-on pas les suivre pas à pas ? Au moment où elles s'arrêtent, la tâche du narrateur devient plus complexe, puisqu'il n'a plus d'autres sources d'information que les lettres, les sermons, ou les autres ouvrages de saint Augustin ; elle paraît aussi moins urgente, puisque l'évêque d'Hippone appartient à l'Église et que sa biographie rentre ainsi dans l'histoire générale de la pensée et de la vie chrétienne. Il semble pourtant qu'il y aurait intérêt à retracer, dans son ensemble, la carrière de saint Augustin, en donnant aux trente-cinq ou quarante dernières années de sa vie la place qui leur revient : un des plus légitimes désirs de ses admirateurs est de posséder quelque jour ce livre capital qui nous fait encore défaut.

Il faut reconnaître que M. Jolivet n'a pas voulu écrire la vie de saint Augustin. Il nous en prévient expressément : « L'attention est tournée avant tout vers la doctrine, non pas pour l'exposer tout entière en chacun de ses points, mais pour en dégager les lignes essentielles. Le cadre biographique lui-même n'a d'autre fin que d'aider à retracer d'une manière concrète la formation intellectuelle de saint Augustin et les étapes de l'élaboration de sa doctrine (p. 8). » Dans ces conditions, ce n'est que justice d'apprécier l'ouvrage que l'auteur a voulu écrire; et nous pouvons en faire grand éloge. M. Jolivet connaît bien saint Augustin, à qui il a déjà con-

sacré d'importants travaux. Ici, il s'attache surtout à étudier les problèmes de la certitude et de la vérité, le problème du mal, la psychologie de la foi, la spiritualité augustinienne. Ce dernier chapitre nous retient particulièrement : M. Jolivet y trouve les formules qu'il faut pour caractériser les différences fondamentales qui séparent saint Augustin de Plotin : « On peut, dit-il, résumer l'opposition des deux doctrines en disant qu'elles ne conçoivent de la même manière ni la fin, ni les moyens de l'ascension de l'âme. Chez Plotin, en effet, l'extase n'est rien d'autre qu'une sorte d'anéantissement de l'individualité dans l'union à l'Un ou au Tout indistinct : telle est, pour lui, la fin dernière et la fin naturelle de l'âme... Au contraire, pour saint Augustin et pour la pensée chrétienne, l'âme tend à une fin qui dépasse toutes ses exigences naturelles, et cette fin ce n'est pas l'absorption de l'âme dans le Tout indéterminé, mais la possession consciente de Dieu en sa vie intime par l'intelligence et par l'amour (p. 254). »

Tout cela est vrai ; mais tout cela pose aussi un problème d'ordre général qu'il serait opportun d'examiner dans son ampleur. On ne saurait nier l'influence des néoplatoniciens sur saint Augustin ; on ne saurait davantage contester l'influence des philosophes helléniques sur les Pères de l'Église. Dans quelle mesure exacte cette influence s'est-elle exercée sur leur pensée profonde ? Les Pères sont-ils des philosophes chrétiens ou des chrétiens philosophes ? A-t-on tout dit lorsqu'on a discerné les sources profanes auxquelles ils puisent ? La sagesse antique n'est-elle pas au contraire un vêtement, quelquefois gênant, dont ils se servent pour présenter à leurs contemporains la doctrine chrétienne ? Un Justin, un Clément d'Alexandrie, un Origène, un saint Augustin, un saint Grégoire de Nysse et tant d'autres, font à première vue l'impression d'être des philosophes ; ils parlent le langage des stoïciens ou celui des platoniciens; ils adoptent des formules aristotéliciennes. Tout cela cependant n'est qu'un vernis. Au fond, ce sont des chrétiens, attachés profondément à la foi traditionnelle ; le symbole qu'ils enseignent n'est pas différent de celui que reçoivent les plus simples catéchumènes avant leur baptême; leurs ouvrages techniques ne sauraient être correctement interprétés si l'on oublie leurs homélies ou leurs sermons au peuple. On voit sans peine l'intérêt des recherches que nous devons ici nous borner à suggérer.

X. — Il faut saluer avec joie le premier volume d'une nouvelle *Bibliothèque augustinienne*, qui paraîtra sous la direction du R. P. Cayré, dont tout le monde connaît le beau livre sur *La contemplation augustinienne*. Comme il convient, ce volume est dû au R. P. Cayré lui-même et il est consacré aux *Sources de l'amour divin* (1), c'est-à-dire à la divine présence. « Sans doute, il ne suffit pas que Dieu soit dans le temple de l'âme : celle-ci doit lui rendre hommage et se reposer en Lui par l'amour. Mais combien aisément ces devoirs sont mieux remplis quand la divine présence est mieux comprise et par là même plus réelle (p. 10). »

On sait combien il est difficile d'astreindre à une présentation systématique la doctrine si riche, si vivante, de saint Augustin. Le P. Cayré expose les enseignements du maître en quatre chapitres intitulés : Le temple de Dieu ; Dieu et son image en l'homme; L'Homme-Dieu; Le don de Dieu. « Le premier chapitre présente le sujet dans son ensemble — ce procédé est exigé par la méthode synthétique du saint Docteur; les trois autres le reprennent dans le détail, considérant Dieu en lui-même, ou Dieu se donnant à l'homme dans l'incarnation, ou enfin Dieu le sanctifiant ici-bas par la grâce, pour le conduire à la glorification éternelle (p. 14). »

Souvent, saint Augustin parle seul en ces pages, étrangement riches de doctrine. Lorsque son disciple reprend la parole, on le sent tellement nourri de la pensée de l'évêque d'Hippone que l'on croit en entendre l'écho. De tels livres font du bien et nourrissent admirablement l'esprit et le cœur de ceux qui les méditent.

VI. — Études de spiritualité orientale

XI. — Le R. P. Hausherr est un spécialiste de la spiritualité orientale, et rien de ce qu'il écrit ne saurait nous laisser

(1) R.P. Fulbert Cayré, *Les sources de l'amour divin : la divine présence d'après saint Augustin*; préface de Jacques Maritain; in-8° écu de 271 pages; Paris, Desclée de Brouwer, 1934; 12 francs.

indifférents. Il vient de publier un important recueil qui contient cinq études intéressantes à des titres divers (1).

La première de ces études publie trois fragments syriaques sur la prière, attribués à Évagre. Ces fragments n'appartiennent pas au traité bien connu *De oratione* qui se réclame tantôt de l'autorité d'Évagre, tantôt de celle de Nil. L'auteur laisse en suspens le problème de leur origine : on serait heureux de le voir résolu quelque jour.

Le second chapitre traite de l'opinion de saint Ephrem touchant Marthe et Marie. Il montre avec évidence que saint Ephrem n'a jamais adopté l'exégèse allégorique d'Origène suivant laquelle Marthe et Marie devaient être interprétées comme les symboles de la vie contemplative et de la vie active. Par suite les passages attribués à saint Ephrem dans lesquels on retrouve cette exégèse ne sont pas de lui ; ils appartiennent en propre au pseudo-Macaire.

Un troisième essai est relatif à l'origine de la liste des huit péchés capitaux, telle qu'on la trouve chez Évagre. Beaucoup d'historiens ont déjà étudié le problème. Plusieurs cherchent dans le stoïcisme l'origine de cette liste ; d'autres songent à Horace. Avec plus de vraisemblance, le P. Hausherr se demande si Origène n'a pas inspiré à Évagre, avec le nombre huit, les noms des péchés et il répond : « Évagre n'a pas inventé le chiffre huit qui provient d'Origène, appliqué à Deutér., VII, 1, comme en témoigne Cassien; il n'a inventé aucun des noms de la liste; il les a tous tirés des listes moins systématiques, mais remarquablement concordantes d'Origène ; la seule chose qui ne provient en aucune façon d'Origène, c'est l'ordre des huit péchés dans la liste d'Évagre (p. 29). » Nous avons là une nouvelle preuve de l'étroite dépendance d'Évagre à l'égard d'Origène. Déjà le R. P. Viller avait abondamment démontré cette dépendance : le R. P. Hausherr ajoute un intéressant chapitre à cette démonstration.

La quatrième étude est consacrée à l'influence du livre de saint Hiérothée, dont le véritable auteur, on le sait, est Étienne Bar-Sudaili. On admet assez généralement, sur l'autorité de Merx, que ce livre a exercé une influence considérable sur la

(1) F. Hausherr, S. J., *De doctrina spirituali christianorum orientalium quaestiones et scripta*, fasc. I (*Orientalia christiana*, XXX, 3); in-8° de 74 pages; Rome, Pontif. Inst. Orient. Stud., 1933; 12 lires.

spiritualité orientale par l'intermédiaire du pseudo-Aréopagite qui l'aurait abondamment utilisé. Le P. Hausherr démontre au contraire que le livre d'Hiérothée n'est pas d'une seule venue : la première ébauche, telle que la connaissait Philoxène de Mabboug, est tout entière d'inspiration évagrienne, et se rattache ainsi à Origène; la rédaction définitive contient peu de données empruntées à Denys; et les quelques pensées dionysiennes qui s'y trouvent n'y occupent pas une place essentielle. Il est vrai que d'autres auteurs orientaux ont pu s'inspirer du livre de Hiérothée : on cite parmi eux Isaac de Ninive. Mais ici encore, l'auteur prouve que si Isaac a connu cet ouvrage, ce qui est d'ailleurs douteux, il ne lui doit pour ainsi dire rien. Il lui est plus facile, après cela, de prendre l'offensive et d'établir que l'œuvre de Bar-Sudaili a été à peu près inconnue en Syrie, si bien que les érudits eux-mêmes avaient beaucoup de mal à en découvrir un exemplaire.

Enfin une cinquième notice nous fait connaître une pièce intitulée *Sur les mœurs des hommes et la vie bonne*. Ce morceau nous est parvenu sous le nom de saint Antoine Ermite. Il est facile de se rendre compte d'abord qu'il ne doit rien à saint Antoine. Il ne l'est guère moins de s'apercevoir qu'il n'a même rien de chrétien et qu'en définitive nous sommes en présence d'un écrit stoïcien, légèrement interpolé, dont la nuance religieuse indique les derniers temps de la philosophie du Portique. Nous savions déjà que le *Manuel* d'Épictète avait été adopté par certains monastères comme livre de lecture spirituelle. Voici un nouvel exemple de l'influence du stoïcisme parmi les moines.

Cette analyse montre tout l'intérêt du volume publié par le R. P. Hausherr : ce sont des ouvrages de cette nature, minutieux et soignés, qui peuvent seuls faire avancer l'histoire de la spiritualité.

XII. — Ceux qui chercheraient dans l'ouvrage d'Eugène Mercier une histoire de la spiritualité byzantine seraient profondément déçus (1). Il y a de l'histoire, sans doute, dans ce livre, une histoire qui part des origines du monde :

(1) Eugène Mercier, *La spiritualité byzantine* (L'Orient grec et chrétien; Attique, Thessalie, Macédoine, Salonique, Le Mont Athos); in-8° de 524 pages; Paris, Les Éditions du Cygne, 1933; 25 francs.

« N'est-ce pas en Orient que le Verbe s'est fait chair ? et quatre mille ans plus tôt, ce fut, semble-t-il, parmi les solitudes sublimes et les jardins sauvages de l'Arménie qu'Adam et Ève, nos malheureux parents, reçurent des mains de l'Éternel la vie et la lumière (p. 59). » Cette histoire se poursuit, plus ou moins rapide, plus ou moins brisée, interrompue et reprise, jusqu'à la chute de Constantinople. Un chapitre spécial est consacré à une vue résumée de la littérature grecque chrétienne jusqu'au XV^e^ siècle (p. 445-475), à l'occasion des bibliothèques de l'Athos. Les sources consultées sont « avec les écrits des Pères, les grandes histoires de l'Église, celles de Rohrbacher, celle de Mgr Duchesne, celle de l'abbé Darras, toutes ces lectures enfin qui donnent tant de sens et d'exaltante saveur aux accents mélodieux de la liturgie chrétienne (p. 26). » Inutile d'insister.

La plus grande partie de l'ouvrage est occupée, en fait, par le récit d'un voyage en Grèce, c'est-à-dire à Athènes, en Thessalie et en Macédoine, et surtout par de longues descriptions des monastères du Mont-Athos. Ce sont ces descriptions qui retiendront le lecteur : rares sont les Occidentaux qui ont pu séjourner dans les laures de la Sainte Montagne. M. Mercier donne de curieux renseignements sur la vie des moines qui l'habitent. Peut-être son style manque-t-il un peu de naturel ; on voudrait aussi que l'orthographe de certains mots comme higoumène, écrit toujours hygoumène, fût respectée. Ce sont là des détails insignifiants.

VII. — Saint Grégoire de Nazianze

XIII. — Les poèmes de saint Grégoire de Nazianze ont été trop rarement étudiés. On s'arrête longuement au théologien ; on parle peu du poète, et il y a là une omission qui ressemble fort à une injustice. Saint Grégoire de Nazianze n'est assurément pas le premier écrivain chrétien de langue grecque qui ait fait des vers : on en trouve déjà chez Clément d'Alexandrie et chez saint Méthode d'Olympe; mais son œuvre poétique est considérable : elle ne comprend pas moins de plusieurs milliers de vers, presque dix-sept mille en tout, dont la composition s'étend sur la plus grande partie de la

vie de l'écrivain, bien que la plupart d'entre eux soient postérieurs à son départ de Constantinople en 381. Elle est aussi des plus variées : les Bénédictins ont classé les poèmes qui la composent en deux grandes sections, théologiques et historiques, et divisé chacune de ces sections en deux classes ; la première en poèmes dogmatiques et poèmes moraux ; la seconde en poèmes autobiographiques et poèmes relatifs à d'autres. Cette classification est commode, mais elle est des plus artificielles et ne met pas dans un relief suffisant la multiplicité des sujets qu'a abordés saint Grégoire ni la richesse des mètres dans lesquels il les a traités. On conçoit, dans ces conditions, combien il est à souhaiter que beaucoup de travailleurs s'intéressent enfin à l'œuvre poétique de l'évêque de Constantinople et la fassent connaître comme elle mérite de l'être.

Voici du moins une étude de M. Pellegrino (1), qui pourra être regardée comme un début et comme une initiation. Après une rapide introduction sur l'orientation générale de ses recherches et sur la vie de saint Grégoire, l'auteur étudie successivement la poésie autobiographique, la poésie religieuse, la poésie de la nature, la poésie satirique, l'image comme forme de poésie, la métrique, la langue et le style, les influences littéraires et rhétoriques. M. Pellegrino a raison d'insister sur la nouveauté de l'œuvre de saint Grégoire. Il est vrai que quelques-uns de ses poèmes, comme celui où il donne la liste des livres de l'Écriture Sainte, ressemblent à des jeux d'esprit ou à des procédés mnémotechniques ; mais il y a, dans les poèmes théologiques, de véritables trouvailles où l'imagination vive et spontanée de l'auteur se déploie sans contrainte. La métrique offre également ses particularités, surtout dans l'hymne vespéral et l'Exhortation à une vierge qui échappent aux règles de la métrique classique : M. Pellegrino consacre une étude attentive à ces deux morceaux, et il a raison, parce qu'ils annoncent, comme le faisait déjà l'hymne de Méthode, de nouvelles formules.

G. Bardy.

(1) Michele Pellegrino, *La poesia di S. Gregorio Nazianzeno* (Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore, Série IV, vol. 13); in-8° de 110 pages; Milan, Società editrice Vita e Pensiero, 1932.

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT AU TOME XXXVIII

JANVIER 1934-MARS 1934

Études

Ét. Hugueny. — Le chemin de la contemplation . . . [65], [166]
I. Mennessier. — Psychologie du don de Force . . . . . [81]
V.-M. Pollet. — Les saints anglais . . . . . [166]
E. Rolland. — Scrupule et psychasténie . . . . . [1]
H.-D. Simonin. — Médiation mariale ou maternité spirituelle de Marie . . . . . [96]
G. Théry. — L'éloge de saint Antoine de Padoue par Thomas Gallus : signification réelle du témoignage de Thomas Gallus . . . . . [22]
R. de Vaux. — Angoisse humaine et délivrance chrétienne . [103]

Documents

M.-J. Congar. — Cajetan et la dévotion à la Compassion de Marie. L'opuscule « De Spasmo ». . . . [142]
M.-M. Davy. — Méditations inédites de Guigues II le Chartreux . . . . . [161]

Chroniques

G. Bardy. — Chronique d'histoire de la spiritualité ancienne. [171]
P. de Puniet. — Le Christ centre de la liturgie . . . . . [108]
H.-D. Simonin. — Chronique d'histoire de la spiritualité moderne . . . . . [52]

Bibliographie

C.-J. Alleaume. — Mgr Julien, évêque d'Arras . . . . . [60]
P Archambault. — Témoins du Spirituel . . . . . [62]
M. Blondel. — Léon Ollé-Laprune . . . . . [61]
P. Browe. — Die Verehrung der Eucharistie im mittelalter . [110]
N. Burtin. — Le Baron d'Eckstein . . . . . [59]
H. Busson. — La pensée religieuse française de Charron à Pascal . . . . . [52]
F. Cayré. — Les sources de l'amour divin : la divine présence d'après saint Augustin . . . . . [186]
H. Chéramy. — Les catacombes romaines. . . . . [116]
G. Coolen. — L'anglicanisme d'aujourd'hui . . . . . [61]
P. Coton. — Intérieure occupation d'une âme dévote. . . . [63]
M. Dominicé. — L'Humanité de Jésus d'après Calvin. . . . [62]
O. Faller. — S. Ambrosii De Virginibus . . . . . [173]
P. Festugière. — L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile. . [103]
G. Goyau et P. de Lallemand. — Lettres de Montalembert à La Mennais . . . . . [55]

F. Haushen. — De doctrina spirituali christianorum orientalium quaestiones et scripta . . . . . [187]
P. Humbertclaude. — Un éducateur chrétien de la jeunesse au XIX^e siècle : l'abbé Lalanne . . [60]
R. Jolivet. — Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien . [184]
G. H. Joyce. — Christian Marriage . . . . . [121]
D^r Jungmann. — Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung. . . . . [113]
Sr A. E. Keenan. — T. C. Cypriani De habitu virginum. A commentary with an Introduction and translation . . . . . [122]
Z. de Korte. — De Mis-Liturgie . . . . . [123]
Ed. Krakowski. — Plotin et le paganisme religieux . . . . [180]
L. Labbas. — La grâce et la liberté dans Malebranche . . . [54]
H. Lang — S. Augustini textus eucharistici selecti . . . . [173]
L. Leloir. — La médiation mariale dans la théologie contemporaine . . . . . [96]
Ch. Léman. — Le culte des saints à Paris au XV^e siècle. . . [125]
P. Maranget. — Jésus-Christ dans les peintures des catacombes. [117]
J. Martin. — Q. S. F. Tertulliani Apologeticum. . . . . [172]
Maur de l'Enfant-Jésus. — Sanctuaire de la divine Sapience. [63]
Eug. Mercier. — La spiritualité byzantine . . . . . [189]
Em. Mersch. — Le corps mystique du Christ . . . . . [177]
G. Morin. — S. Caesarii episcopi Arelatensis, Regula sanctarum virginum aliaque opuscula ad sanctimoniales directa . . . . . [175]
N. — Les oblats de saint François de Sales . . . . . [60]
J.-R. Palanque. — Saint Ambroise et l'Empire romain . . . [182]
Pascal du T.-S.-Sacrement. — L'entrée de la divine Sagesse, par le R. P. Maur de l'Enfant-Jésus. Vol. IV. Sanctuaire de la divine Sapience. . . . [63]
Mich. Pellegrino. — La poesia di S. Gregorio Nazianzeno . . [190]
M. Perdrizet. — Le calendrier parisien à la fin du Moyen-Age, d'après le bréviaire et le livre d'heures . [125]
J. Poisson. — Le Romantisme social de La Mennais . . . . [57]
A. Pottier. — Le R. P. Pierre Coton. Intérieure occupation d'une âme dévote . . . . . [63]
A. Raes. — Le consentement matrimonial dans les Rites orientaux . . . . . [122]
G. Rigault. — Un grand éducateur apostolique : le Frère Philippe . . . . . [59]
Card. Van Rossum. — De essentia Sacramenti Ordinis . . . [120]
J. Schuemmer. — Die altchristliche Fastenpraxis . . . . . [112]
A. de Sérent. — La valeur éducative des vêpres . . . . . [124]
E. Sevrin. — Dom Guéranger et La Mennais. . . . . [58]
A. Siouville. — Les homélies clémentines. . . . . [176]
Vlad. Soloviev. — Les fondements spirituels de la vie . . . [64]
J. Tschuor. — Die heilige Taufe . . . . . [118]
J. Zeiller. — Léon Ollé-Laprune . . . . . [61]

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).